

أهلُ الألفاظ وأهلُ المعاني: دراسةٌ في تاريخ الفِقْه

د. أيمن صالح *

التعريف بالبحث:

هدفت هذه الدراسة إلى عرضٍ سريع لتاريخ الفقه الإسلامي بالنَّظر إلى انقسام الفقهاء بحسب مُيُولهم الاجتهادية إلى جانب الألفاظ والظواهر، أو إلى جانب المعاني والمقاصد. وقد استعرض الباحثُ جانباً من معالم هذا الانقسام بين أهل العلم ومؤشِّراته على مرِّ العصور الاجتهادية بدءاً من اجتهادات الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، في العهد النبوي، وانتهاء بالعصر الحديث. وقد خلص الباحث إلى جملة من النتائج، أهمُّها: فطريةُ انقسام الناس إلى أهل لفظ وأهل معنى، وارتباط ذلك بالصِّفات النفسية والشَّخصية للإنسان. وخطأُ ما راج عند كثير من الكاتبين من أنَّ مدرسةَ «أهل الرأي» في تاريخ الفقه الإسلامي تمثِّل مدرسة أصحاب المعاني، ومدرسةَ أهل الحديث تمثِّل مدرسة أصحاب الألفاظ.

* أستاذ مشارك في الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ولد في الأردن عام ١٩٧٠م، حصل على درجة الماجستير في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية عام ١٩٩٦م، بتقدير ممتاز، وكان عنوان رسالته: « أثر تعليل النص في دلالته »، وحصل على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية، عام ٢٠٠١م، بتقدير ممتاز، وكان عنوان رسالته: « القرائن المحتفة بالنص وأثرها في دلالته ». له عدد من الكتب والبحوث المنشورة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

فمن الثابت الذي لا يَحُوجُ إلى برهان، والجَليِّ الذي لا يعوزه بيان، أنَّ النَّص، بشقَّيه: الكتاب والسُّنَّة، كان المِحْوَرَ الذي دار حولَه، والأُسَّ الذي رُكِّبَ عليه، والأرضَ الخِصْبَ التي نما فيها وعليها وحولها، مُعْظَمُ النتَاج العِلْمي للمُسلمين على مرِّ العُصور.

وإذا تفاوتَتِ العلومُ الإسلامية في درجة انبنائها على النَّص، وخدمتِها إيَّاه، وقُربِها منه، وتعامُلِها معه، فإنَّ علم الفقه، الذي اضْطَّلع أربابُه بمهمَّة استنباط الأحكام العَمَليَّة التشريعِيَّة، كان من أكثر العلوم الإسلامية اختِصاصاً بالنَّص، وقُربا منه، وتفاعُلاً معه، فهما واستنباطا وتطبيقا.

وبسبب التَّفَاوُتِ الثبوتي للنّص، يقينا وظنا، وصِحَّةً وحُسْنا، والتَّفاوتِ الدَّلالي لألفاظه وُضوحاً وخفاءً، وتفاوُتِ النَّاظِرين فيه في القرائح: قُوَّةً وضَعْفاً، وفي الطَّبائع: إقداماً في مَظانِّ الزَّلل وإحجاما، وتَشَوُّفاً إلى ما بَطَن واقتِناعاً بما ظَهَر، كان من غير المُسْتَهجَن أن تتعدَّد طُرُقُ أهل الفقه في فهم النَّص وتفسيره واقتِباس الأحكام منه.

ولا يصعُب على الدَّارس في هذا المجال أن يُبصِرَ منهجين مُتمايِزَين في طُرُق الفهم والتفسير:

أَحدُهما: يميل أصحابُه إلى التَّمسُّك بظاهر ألفاظ النص من غير اسْترسال للفكر والعقل والرأي في دلالته، ولا فيما يتوخَّاه وراءَ ظواهر هذه الألفاظ من مقصدٍ بيانيٍّ أو

تشريعـي، أي أنَّهـم يحتكِمـون، في غالب أحوالهـم، إلى المقتضى اللغويِّ الـصِّرْف لألفاظ النَّص الذي يَتَحَدَّد بمعانيها الجُمْهوريَّة القريبة المتبادَرَة منها في عُرف التَّخاطُب.

والمنهـجُ الآخر: يلتفتُ أصحابُه إلى ما اشـتَمل عليه اللَّفظ مـن معنىً وحكمة، ورُبَّما أدَّاهم ذلك، في كثير من الأحيان، إلى تعميمِ حكم النص، وإن كان اللَّفظ المُفيدُ له خاصًّا بالمِقيـاس اللغـوي، أو إلى تخصيصِـهِ، وإن كان اللَّفـظ عامًّا، أو صَرْفِ مدلـول اللَّفظ من الحقيقـة إلى المجـاز من غير قرينةٍ سِـياقيَّة أو حاليَّـة تدعم ذلك، إلا مـا لاحَ لهم من معنىً مُستنبطٍ وحكمةٍ يرونها مقصودة.

ومِنْ أنصار المنهج الأول مَن يَشْـتَدُّ استِمْساكُه بِظَواهر الألفاظ حتى إنَّه لا يلتفت إلى المعنـى مُطلقـا، ولو كان لائِحا يـكاد يجاري الظَّاهِرَ في قُربهِ وانْفِهامِـه. وفي المقابل فإِنَّ مِنْ أنصار المنهج الثاني مَنْ يُغْرِقُ في التِماسِ المعنى والاعتِداد به، ويُؤوِّلُ به النَّصَّ حتى لو كان هـذا المعنى بعيـداً مُتوهَّماً، أو كانتِ البِنْيَةُ اللُّغَويَّة، أو السِّـياقِيَّة، للنَّـص تنْبُو عن قَبُوله إلا بتكلُّفٍ واستِكْراه. وبينَ هذيـن الطَّرفين المتباعِدين مَراتبُ كثـيرةٌ متفاوِتةٌ قُرباً وبُعداً من هذا الطَّرف وذاك.

وتهدف هذه الدراسة إلى عرضٍ سريعٍ لتاريخ الفقه الإسلامي في ضوء منهَجَي اللفظ والمعنـى هذيـن. وليس من غرض الباحـث هنا المفاضلةُ بين المنهجـين، أو إعلاءُ أحدهما ونقـد الآخـر، لا في الجملـة ولا في آحـاد المسـائل، بل يعتقـد الباحـث أنَّ كلا المنهجين - باسـتثناء مـا تطرَّف منهما - فِطريٌّ، شرعيٌّ في الجملة، وأنَّهـما مظهران للتَّنَوُّع الخَلْقي الذي بثَّه الله تعالى في طِباع الناس، وإمكاناتهم، ومُيولهم، وأنماط تفكيرهم.

الدِّراسات السابقة:

كثيرةٌ هي الكتب التي تحدَّثت عن تاريخ الفقه ومدارسه، ولكنَّها في مجملها لم تركِّز البحث على ثنائية انقسام أهل العلم إلى أهل لفظٍ وأهل معنىً، على مدار هذا التاريخ. نعمْ، أشارَ كثيرٌ من الباحثين إلى ثنائيَّة «اللفظ والمعنى» حين تناولوا مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، واصِفين: أهل الرأي من أهل العراق بأنَّهم أهلُ معانٍ وتقصيد وتعليل، وأهل الحديث من أهل الحجاز بأنهم أهلُ ألفاظٍ وظواهرَ واتِّباع. وقد أشارَ قِلَّةٌ من الباحثين ـ كما ستراه من خلال البحث ـ إلى خطأ هذه النَّظْرة الشائعة في التقسيم والتوصيف، ولكن دون برهنةٍ جَليَّةٍ على ذلك. وهذا ما حاولت هذه الدراسة القيامَ بجانب منه.

أهميَّة الدِّراسة:

تُؤَدِّي هذه الدراسة إلى تفهُّمٍ أعمقَ للاختلافات الفقهية الناشبة بين أهل العلم قديماً وحديثاً، بالوصول إلى الأسباب العَمِيقة لهذه الاختِلافات، والتي تعود في جانِبٍ ليس بالهيِّن منها إلى الخصائص والسِّمات النَّفسية في أشخاص العلماء وانقِسامهم الفِطري إلى: نزَّاعين إلى اللفظ والظاهر، ونزَّاعين إلى المعنى والقصد. ومن شأن هذا الفهم أن يعود على صاحبه، سواءٌ أكان فقيها أو مُحَدِّثا، أستاذا أو طالبا، ظاهريا أو مقاصديا، بفائدتين: الأُولى: فهمٌ أدقّ لمناهج الاستنباط والتنزيل ومآخذها. والأخرى: تسامُحٌ أكبر مع الخلاف الفقهي، وتقبُّل أَرْحبُ للرأي المخالف.

منهج الدِّراسة:

وصفيٌّ تحليلي ومِن ثَمَّ استنتاجي، مع الإكثار من الشَّواهد النَّصِّية التي تخدم فكرة البحث.

فيما يتعلَّق بتوثيق الروايات: اكتفيتُ، في الغالب، بالعزو إلى الشيخين أو أحدِهما فيما روياه أو رواه أحدهما، وإلا عزوت إلى غيرهما من غير استقصاء. وما وجدتُّ لأهل الحديث، قدماء ومعاصرين، فيه حكما بالصِّحَّة أو الضَّعف على الرواية ذكرتُه، وإلا اجتهدت في الحكم على الرواية بحسب ظاهر الإسناد من الاتصال وعدالة الرواة إلا أن يكون الإسناد من مشاهير الأسانيد الصحيحة، كمالك عن نافع عن ابن عمر، فأحكم عليه بالصِّحة بلا تردد.

هيكل الدِّراسة:

تتكوَّن الدراسة، بعد هذه المقدِّمة، من ثلاثةِ مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: التعريف باللفظ والمعنى وعلاقة القصد بالمعنى.

المطلب الأول: المقصود بثُنَائية «اللفظ والمعنى» في الفقه وأصوله.

المطلب الثاني: القصد وعلاقته بالمعنى.

المبحث الثاني: مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى سُنَّة إلهية في الخلق.

المبحث الثالث: مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى في تاريخ الفقه.

المطلب الأول: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العهد النبوي.

المطلب الثاني: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد الصحابة.

المطلب الثالث: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد التابعين.

المطلب الرابع: أهل الرأي وأهل الحديث وأهل الألفاظ وأهل المعاني.

المطلب الخامس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد أئمة الاجتهاد.

وخاتمة.

المبحث الأول
التَّعريف باللفظ والمعنى وعلاقة القصد بالمعنى

ويضمُّ مطلبين:

الأول: المقصود بثُنَائية «اللفظ والمعنى» في الفقه وأصوله.

الثاني: القصد وعلاقته بالمعنى.

المطلب الأول: المقصود بثُنائيَة «اللفظ والمعنى» في الفقه وأصوله:

احتلَّ جَدَلُ «اللَّفظ والمعنى» حيِّزاً واسعا في تراثنا الإسلامي:

ففي علم الاعتِقاد دار نزاعٌ، مُستطيرٌ شَررُه، وعريضٌ أثره، في كلام الباري، سبحانه وتعالى، هل هو مخلوقٌ أو غير مخلوق. ومن أسباب ذلك أنَّ «مَنْ نظر إلى اللَّفظ دون المعنى، قال: إنَّ القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدلُّ عليه اللَّفظ، قال: إنَّه غير مخلوق»[١].

وفي علوم الحديث اختَلفوا هل تجوز الرِّوايةُ بالمعنى، أو يُشترط فيها مراعاةُ اللفظ. قال الرَّامَهُرْمُزي: «وأمَّا إصابة المعنى بتغيير اللَّفْظ فأهل العلم مِن نَقَلَةِ الأخبار يختلفون فيه: فمنهم من يرى اتِّباع اللَّفظ، ومنهم من يتجوَّز في ذلك إذا أصاب المعنى، وكذلك سبيلُ التَّقديم والتأخير، والزِّيادة والنُّقصان، فإنَّ منهم من يعتمِدُ المعنى، ولا يعتدُّ باللَّفظ، ومنهم من يُشَدِّدُ في ذلك ولا يفارق اللَّفْظ»[٢].

---

(١) نقلَهُ عن ابنِ رشد الحفيد ابنُ تيمية في درء تعارض العقل والنقل: (١٠/ ٢١٩).
(٢) المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي للرَّامَهُرْمُزي: ص٥٢٩.

وفي علوم العَربيَّة اشتَدَّ اختِلافُ البلاغيِّين في سبب بلاغة الكلام هل هو حُسْن اللفظ أو شَرَفُ المعنى، حتى قال الجاحِظ - وهو من أنصار مدرسة اللفظ - قولَته المشهورة: «المعاني مَطْروحةٌ في الطَّريق يَعْرِفُها العَجَميُّ والعربيُّ، والبَدويُّ والقرويُّ والمدنيّ. وإنّما الشأنُ في إقامة الوزن، وتخيُّر اللَّفْظ، وسُهُولةِ المُخرج، وكَثْرة الماء، وفي صحّة الطَّبع، وجَودَة السَّبْك»[١].

أما في الفقه وأصوله فقد كان جدلُ «اللفظ والمعنى» المسؤولَ عن جانبٍ كبيرٍ من خلافات الفقهاء في اجتهاداتهم: الاستنباطية من النصوص، والتنزيليَّة على الوقائع، على حدٍّ سواء. وهذا ما سنشهد جانبا منه في هذه الدراسة.

لكنَّ الأصوليين والفقهاء، إذ يذكرون اللَّفظ والمعنى في المسائل، ويفاضلون ويوازنون بينهما، فإنَّهم، بخلاف غيرهم في العلوم الأخرى، لا يقصِدون بـ «اللفظ» في هذا المجال: مجموعَ الحروف والكَلِمات التي نَطَقَ بها المتكلِّم، أيْ مُجَرَّدَ الجانب المادِّي الصوتي الملفوظِ من الكلام، المعرَّفِ بأنَّه: «صوتٌ يأتَلِف عن مخارج الحُروف»[٢]، أو «أعراضٌ سيَّالةٌ تنقضي بِمُجَرَّدِ النُّطق بها»[٣]، أو «كيْفِيَّاتٌ تَعرِضُ للأصواتِ الحادثةِ من كيفيَّةِ إخراج النَّفَس الضَّروري...»[٤].

كما أنهم لا يقصِدون بـ «المعنى»، في المجال نفسه، ما عرَّفَه به أصحابُ الاصطلاح من أنَّه عُمومُ «ما يُفْهَم من اللَّفظ»[٥]، أو كُلُّ «ما يدلُّ عليه اللَّفظ»[٦]، أو جميعُ «الصُّور الذِّهنية

(١) الحيوان للجاحظ: (٣/ ٦٧).
(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير: (١/ ٩٢).
(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: (٢/ ٥٠٠).
(٤) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني: (١/ ١٤٨)
(٥) الكلِّيات للكفوي: ص٨٤٢.
(٦) تاج العروس للزبيدي: (٣٩/ ١٢٣).

من حيث وُضِعَ بإزائها الألفاظ»[١].

اللَّفظُ عندهم، في هذا السِّياق، ليس إلا نوعاً خاصّاً من المعنى، هو القَريبُ، الظَّاهر، المباشر، المُتبادَرُ من الكلام، السَّابِق إلى أذهان أهل التَّخَاطب عند سَماعِه أو قراءته. ولذلك سَـمَّوُا المغالين في اتِّباع اللفظ: «أهلَ الظَّاهر» و«الظَّاهرية»، وراوَحوا في أثناء الموازنة بين اللفظ والمعنى بين ذِكْر اللفظ مجرَّداً وَذِكْره مع إضافة الظَّاهر إليه. قال الفقيه الشافعي أبو سعيد المتولِّي في إحدى المسائل: إنَّ الخلاف فيها هو بسبب اختلافهم «أنَّ الاعتِبار **بظواهر** الألفاظ أو بمعانيها»[٢]. قال السُّبكي معقِّباً: «أراد بالظَّواهر: الألفاظَ»[٣]. قلتُ: وكذا من أطلق الألفاظَ أرادَ بها الظَّواهر. وقال ابن رشد: في مسألة حدِّ السَّفر المبيحِ للفِطْر: «إنَّ العلماء اختلفوا فيها...والسَّبب في اختلافهم: معارضةُ **ظاهر** اللَّفظ للمعنى»[٤].

أمَّا المعنى فيقصدون به النوعَ الآخر من مدلول اللَّفظ، وهو الذي يقع قُبَالة المعنى الظاهر الآنفِ ذِكْرُه، وهو ـ على الضِّدِّ من المعنى الظاهر ـ معنىً غيرُ مباشر، يُفهم من اللَّفظ في ثاني الحال لا في أولِّها، ولذلك فهو بعيدٌ لا قريب، مُتَضمَّنٌ لا صريح، عميقٌ، في الغالب، لا ضَحْضَاح.

وعند الموازنة بين اللَّفظ والمعنى في المسائل، يقْصِد الأصوليُّون والفقهاء بهذا النوع من المعنى، بِحَسَب الاستقراء، واحداً من اثنين:

---

(١) التوقيف على مُهِمَّات التعاريف للمناوي: ص٣٠٩.
(٢) نقله عنه السبكي في الأشباه والنظائر: (١/ ١٧٥).
(٣) المرجع السابق.
(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد: (٢/ ٥٩).

الأول: مقصـودُ المتكلِّـم من الخِطاب جُملَةً، أي بالنَّظر إليـه كُلّاً واحداً لا مجموعةً من الألفـاظ المُتمايـزة. وتظهـر الحاجـة إلى موازنة هذا المعنى مـع اللفـظ إذا كان ظاهرُ بعضِ الألفاظ التي ضمَّها الخطاب دالّاً على خلاف المقصود المفهومِ من الخطاب بجُملته. فمثلا من قال لآخر: «وَهَبْتُكَ هذا بِأَلْف»، فهذا أطلقوا فيه اختلافَ الحكم بحسب اعتبار اللفظ أو اعتبـار المعنى، فاللفـظ «وهبتُك» يدلُّ ظاهراً عـلى إرادة الهِبة، وذِكْـرُ العِوَض «بِأَلْف» مقرونـاً بالهبة، يدلُّ على أنَّ المتكلِّم قَصَدَ بعبارته البيعَ والمعاوضةَ لا حقيقة الهبة. فمَن نَظَر إلى المعنى صحَّحَ العقد، مُجرياً عليه أحكام البيع، ومن نَظَر إلى اللَّفظ أبطَلَ العقدَ لتناقُضِ أَوَّلِـه مـع آخـرِهِ في الظَّاهر، أو قال: هـو هبةٌ بِعِوض، مُجريـا عليه أحكام الهِبـة في الابتداء وأحكامَ البيع في الانتهاء[1].

والمعنى الثاني: العِلَّةُ الغائيَّةُ المقصودةُ من الحكم الذي اشـتَمل عليه النَّص. والتي قد يُعبَّر عنها بـ «الحكمة»، أو «الغَرَض»، أو «الباعث»، أو «المغزى»، أو «المعنى»، أو «معنى المعنـى»، أو «المصلحـة». قال المَاوَرْدي: «أَلِفَ الفقهاءُ أن يُعَـبِّروا عن المعنى بالعِلَّة، وعن العِلَّةِ بالمعنى، ولا يُوقِعوا بينهما فرقاً: إما اتِّساعا وإمَّا اسْتِرسالا»[2].

(١) فَباعْتِباره هبةً لا يصحُّ من الصغير، ولا من الولي، ولا يلزم إلا بالقبض، ولا يصح في مال مَشاعٍ يحتمل القسمة، وغير ذلك من شرائط عقد الهبة. وباعتباره بيعا لا يجوز الرجوع فيه، ويجري فيه الردُّ بالعيب، وخيار الرؤية، ويُؤخذ بالشفعة، وفي اشتراط كون العِوَض معلوما خلاف. وقد ذهب الحنفية والمالكية إلى عَدِّ الصيغة المذكورة بيعا جريا مع المعنى، وتردَّد الشافعية بين إبطال العقد وعدِّه بيعاً، وكذا الحنابلة إلا أنهم زادوا وجهاً ثالثا، وهو تصحيح العقد على أنه هِبةٌ بعوض. يُنظر: شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا: ص٦١، والوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية لمحمد آل بورنو: ص١٤٩.

(٢) الحاوي الكبير للمَاوَردي: (١٦/ ١٣١). ولأنه بلغ الذِّرْوَةِ في الاعتِداد باللفظ ورفْضِ التعليل، عَابَ ابنُ حزْم، رحمه الله، استعمالَ الفقهاء مصطلحَ «المعنى» في الدلالة على العلَّة. قال رحمه الله تعالى: «وقد سمَّى بعضُهم أيضا العِلَلَ معاني، وهذا من عظيم شَغَبِهم وفاسد متعلَّقهم. وإنما المعنى: تفسيرُ اللفظ، مثلُ =

وتظهر الحاجة إلى موازنة هذا «المعنى» (=العلة) مع اللفظ إذا كان مُقتضى علَّةِ حكم النص، طَرْداً أو عَكْساً، يتعارض مع ظاهر بعض الألفاظ التي اشتَمل عليها هذا النَّص. فَطَرْدُ العِلَّةِ قد يَعُودُ، عند أنصار المعاني، على ظاهر اللَّفْظ بالتَّعميم أو التَّوسيع أو الزِّيادةِ في أفراده. وعَكْسُ العِلَّة قد يَعُودُ، عندهم، على ظاهر اللفظ بالتَّخصيص أو التَّضْييق أو النَّقْصِ من أفراده. ولا يسمحُ أنصار الألفاظ، أن تَكِرَّ العِلَّةُ على ظاهر اللفظ بالتأثير، لا في طرْدها ولا في عكْسِها. والمغالُون منهم، كداودَ وابنِ حزمٍ، رحمهما الله، لا يعترفون بالعِلَّة ابتداءً، فضلا عن أن يُقِرُّوا لها بنوعِ تأثير.

ومن أمثلة ما يُؤثِّر فيه طَرْدُ العِلَّةِ في ظاهر اللَّفظ، اختِلافُهم في إجزاءِ حَلْقِ شَعْرِ الإبْطِ عن نَتْفِهِ المصرَّحِ به في الحديث: «الفِطْرة خمس: الخِتان، والاستِحداد، وقصُّ الشارب، وتقليمُ الأظفار، ونتف الآباط»[1]؛ وذلك لِحُصول العِلَّة بالحَلْق، وهي إزالة الشَّعْر لِغَرض النَّظَافة، بما يشبه حصولها بالنَّتْف. قال ابن دقيق العيد: «من نَظَرَ إلى اللَّفظ وَقَفَ مع النَّتْف، ومن نظر إلى المعنى أَجازَه بِكُلِّ مُزِيل»[2].

ومن أمثلة ما يؤثِّر فيه عَكْسُ العِلَّة في ظاهر اللفظ، اختِلافُهم في جواز الاقتِصار على أقلَّ من ثلاثةِ أحجارٍ في الاستنجاءِ الواردِ في قوله ﷺ: «لا يَسْتَنْجي أَحدُكم بدون ثلاثة

= أن يقولَ قائل: ما معنى الحرام؟ فتقولَ له: هو كلُّ ما لا يحلُّ فعلُه، أو يقولَ: ما معنى الفَرْض؟ فتقولَ: هو كلُّ ما لا يحلُّ تركُه، أو يقولَ: ما الميزان؟ فتقولَ له: آلةٌ يُعرفُ بها تبايُنُ مقادير الأجرام، فهذا وما أشبهَهُ هو المعاني». الإحكام في أصول الأحكام: (٨/ ١٠١).

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه، كتاب اللباس، باب تقليم الأظافر، (٧/ ١٦٠)، رقم (٥٨٩١). ومسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، (١/ ٢٢١)، رقم: (٢٥٧).

(٢) فتح الباري لابن حجر: (١٠/ ٣٤٤).

أَحْجار»[١]، وذلك فيما إذا تحقَّقَتْ عِلَّةُ الأمر بالاستنجاء، وهي إنْقَاءُ المُحَلّ، بما دُونَ الثَّلاثة أحجار. قال ابنُ رشد: «وسببُ اختِلافِهم في هذا تعارضُ المفهوم من هذه العبادة لظاهر اللَّفظ في الأحاديث التي ذُكِر فيها العَدد، وذلك أنَّ من كان المفهومُ عنده من الأمر بإزالة النَّجَاسة إزالةَ عينِها لم يشتَرِطِ العَدد أَصْلاً، وجعل العَددَ الوارد من ذلك في الاستِجْمار... على سبيل الاستِحْباب؛ حتى يجمعَ بين المفهومِ من الشَّرْع [=العِلَّة]، والمسموعِ من هذه الأحاديث [=ظاهر اللفظ]...وأمَّا مَنْ صار إلى ظواهر هذه الآثار واستثناها من المفهوم، فاقْتَصَر بالعَدد على هذه المحالِّ التي وَرَدَ العَدد فيها»[٢].

المطلب الثاني: القصد وعلاقته بالمعنى:

يَكاد «المعنى» يُرادِف «القَصْد» و«المَقْصِد»، لغةً واصطلاحا:

فعند أهل اللُّغة: «عَنَيْتُ بالقول كذا: أي أَرَدتُ وقَصَدت»[٣]، «ومَعْنى كلِّ كلام ومَعْناتُهُ ومَعْنِيَّتُه: مقْصِدُه»[٤]، «وَقد عَنَيتُ الشيَّءَ: قصدتُه، وَمعنى الشيَّءِ ومَعْنَاتُه:... وَجْهُ الْغَرَض فِيه»[٥]، و«يُقَالُ: عَنَيْتُ فُلانًا عَنْياً: أَي قَصَدْتُه. ومَنْ تَعْنِي بِقَوْلِكَ: أَي مَنْ تَقْصِد. وعَنَانِي أَمرُك: أَي قَصَدني»[٦]، و«المعنى هو القَصْد الذي يَبرْز ويَظْهر في الشيء

(١) أخرجه مسلم من حديث سلمان الفارسي، رضي الله عنه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة: (١/ ٢٢٤)، رقم: (٢٦٢).

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد: (١/ ٩٣).

(٣) الصِّحاح للجوهري: (٦/ ٢٤٤٠).

(٤) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده: (٢/ ٢٤٧).

(٥) المخصَّص لابن سيده: (١/ ٢١٦).

(٦) لسان العرب لابن منظور: (١٥/ ١٠٥).

إذا بُحِثَ عنه. يُقال: هذا معنى الكلام ومعنى الشِّعْر: أي الذي يَبْرُزُ مِن مكنونِ ما تضمَّنَه اللَّفظ»[١].

وأمَّا في اصطلاح أهل الفقه والأصول فقد عرَّف البركتي في قواعده «المعنى» بأنه: «ما **يُقصَدُ** من اللَّفظ»[٢]، وفي الاستعمال رَاوَحَ الفقهاء والأصوليون - لا سيَّما في سياق الموازنة بين اللفظ والمعنى - بين ذِكر «القصد» و«المقصد» و«المعنى»، وعَطَفوا بعضها على بعض، أحيانا، على سبيل التأكيد والبيان. ومن أمثلة ذلك صوغُهم قاعدةَ صِيَغ العقود المشهورة: «العِبْرَةُ فِي الْعُقُود **للمَقاصد** والمعاني **لا للألفاظ** والمباني»[٣]. وقال إمام الحرمين: «العُقُود لا تنعقد **بالمقاصد**، وإنما تنعقد **بالألفاظ**»[٤]. وقال الغزالي في مسألةٍ بعد أن بينَّ أنها تحتَمِل وجهين: «وهذا التقدير ينبني على أنَّ النَّظر إلى **الألفاظ** أو إلى **المَقاصد**»[٥]. وقال ابن رشد: «**الألفاظ** إنما تُحمل على ما يُعلم من **قصد** المتكلِّم بها، لا على **ظواهرها**»[٦]. وقال القرافي فيمن قال لعبده: إن أعطيتني عشرة دراهم فأنت حُرٌّ، فأعطاها له العبدُ شيئاً بعد شيء: «لا يُعتق؛ لأنَّه لم يعْطِهِ عشرة، وإنما أعطاه بعضَها في كلِّ زمان. وهذا يَجيءُ على مراعاة **الألفاظ**. وأما على مراعاة **المقاصد** فيُعتق: أعطاه الدَّراهم جُمْلةً أو مُتفرِّقة»[٧]. وقال ابن القيِّم: «وما مَثَلُ من وَقَف مع **الظَّواهر والألفاظِ** ولم يُراعِ **المَقاصد والمعاني** إلا كَمَثَل رَجُلٍ قيل له: لا تُسَلِّم على صاحب بِدْعة، فَقَبَّل يدَه ورِجْلَه ولم يُسَلِّم عليه»[٨].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس: (٤/ ١٤٨).

(٢) قواعد الفقه للبركتي: ص٤٩٦.

(٣) المرجع السابق: ص٩١.

(٤) نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين: (٥/ ٥١٠).

(٥) الأشباه والنظائر لابن السبكي: (١/ ١٨٢).

(٦) المقدِّمات الممهدات لابن رشد الجد: (٢/ ٤٣٠).

(٧) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ص٢٦٣.

(٨) إعلام الموقعين لابن القيم: (٣/ ٩٤).

ومع هذا الاسترسال في المراوحة بين «المعنى»، و«المقصد» أو «القصد»، فإنَّ «المعنى» في استِعمال الأصوليين، عند التَّحقيق، أعمُّ من أن يكون مقصوداً للمتكلِّم من اللفظ أو لازماً له غيرَ مقصود. يشهد لذلك تتابُعُهم على عَدِّ «المعنى الإشاري» المفهومِ من النَّص معنىً لازماً له غيرَ مقصودٍ للمتكلِّم من اللفظ[١]. وكذا التأويلُ عندهم هو - في المحصِّلةِ - تعارضٌ بين معنيين للفظ: أحدهما ظاهرٌ لُغةً، لكنَّه غيرُ مقصود، والآخر باطنٌ لغةً، وهو المقصود. وكذا فرَّق بعضُ الحنفية بين «الظاهر» و«النَّص» بأنَّ المعنى الظاهر غيرُ مقصودٍ بالسَّوْق، بخلاف «النَّص»[٢].

نعمْ «المعنى» يُراد به المقصودُ في أكثر استعمالهم، وأمَّا الَّلازم غيرُ المقصود فثانَوِيٌّ، سَمَّوْهُ معنىً استرسالا، وعلى سبيل التجوُّز والإلحاق، وإلا فقد كان الأَوْلى أن يُسمَّى مَفْهوما أو مَدلولا لا معنى. قال أبو البَقاء الكَفَوي: «المعنى مُطلقًا: هو ما يُقْصدُ بِشيءٍ، وأمَّا مَا يتعَلَّق به القَصْدُ بِاللَّفظ فهو «معنى اللَّفظ». وَلا يُطلقونَ الْمَعْنى على شَيء إلَّا إِذا كان مقْصُوداً، وَأَمَّا إِذا فُهِم الشَّيءُ على سَبِيل التَّبعِيَّة فَهُوَ يُسمَّى مَعنىً بِالعَرَضِ لا بِالذَّات»[٣].

---

(١) قال الغزالي (المستصفى: ص٢٦٣): في تعريف ما يُؤخَذُ من إشارة اللَّفظ لا من اللفظ: «ونعني به: ما يتَّسع اللَّفظُ من غير تجريد قصدٍ إليه، فكما أنَّ المتكلِّم قد يُفْهَم بإشارته، وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلُّ عليه نفسُ اللفظ فيُسمَّى إشارة، فكذلك قد يَتْبَعُ اللَّفْظَ ما لم يُقصد به، ويُبنى عليه». وقال البزدوي، (أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري: ١/ ٦٧): «الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له. والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغةً لكنَّه غير مقصود، ولا سيق له النَّص، وليس بظاهر من كلِّ وجه، فسمَّيناه إشارة». وقال البركتي (قواعد الفقه: ص١٧٩): «إِشَارَةُ النَّص هُوَ مَا ثَبت بنظم الْكَلَام لُغَة لكنَّه غيرُ مَقْصُود وَلَا سيق لَهُ النَّص». وقال الآمدي (الإحكام ٣/ ٦٤): «إن كان مدلولُه [أي غير المنظوم] غيرَ مقصود للمُتكلِّم، فدلالة اللفظ عليه تُسمَّى دلالة الإشارة». وقال الأصفهاني، (بيان المختصر ٢/ ٤٣٤): «إن لم يقصد المتكلِّم ما يلزم عمَّا وُضع له اللفظ، لكن يحصل بالتَّبعيَّة، فدلالة اللفظ عليه دلالة إشارة». وكون الإشارة غير مقصودة في خطاب الشارع يحتمل نقاشا وتوضيحا ليس هذا موضعه.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم: (٣/ ٩٤).

(٣) الكلِّيات للكَفَوي: ص٨٤٢.

المبحث الثاني
مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى سُنَّة إلهية في الخَلق

انقِسامُ الناس إزاءَ النصوص الدينية والقانونية وغيرها، إلى لفظيين ومعنويين ليس خاصًّاً بأُمَّة الإسلام فحسب بل هو سُنَّة إلهيَّة في البشر جميعا. فقد وُجد مثل هذا الانقسام عند مفسِّري نصوص التوراة من اليهود، وهو موجود عند علماء القانون الوضعي قديما وحديثا.

ففي علم التفسير اليهودي، «ظهر بين اليهود الفريسيين اتجاهان فكريان كان لهما أكبرُ الأثر في علم التفسير اليهودي:

١- اتجاهٌ عقلي تأويلي يهتم بمقاصد الشريعة أكثر من الفروع الفقهية.

٢- اتجاهٌ ظاهريٌّ يتمسَّك بظواهر النصوص وتفريعاتها الفقهية ولا يأخذون بالتأويل»[١].

وجاء في تاريخ ابن خلدون عن حال اليهود قُبيل إرسال المسيح، عليه السلام: «وكان اليهود في دينهم يومئذٍ ثلاثَ فرق: فرقة الفقهاء وأهل القياس، ويُسمُّونهم الفروشيم وهم الربّانيّون، وفرقة الظّاهريّة المتعلِّقين بظواهر الألفاظ من كِتَابهم، ويسمُّونهم الصدوقيّة، وهم القَرّاؤون، وفرقة العُبّاد المنقطعين إلى العبادة والتسبيح والزُّهاد فيما سوى ذلك ويسمُّونهم الحيسيد»[٢].

---

(١) «التأويل والشأن العام عند الفرق اليهودية المعاصرة» لعامر الحافي، مجلة التفاهم، العدد ١٩. والمقال منشور إلكترونيا أيضا على الرابط http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=433. استُعرض بتاريخ ١٩/ ١/ ٢٠١٢م.

(٢) تاريخ ابن خلدون: (٢/ ١٤٢).

قال الشيخ رشيد رضا: «ثُمَّ جاء مُصْلِحُ إسرائيل الأعظم عيسى المسيح، صلوات الله وسلامه عليه، ينقُضُ ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم إلى نقيضِه أو ضِدِّه، فقابَلَ مُبالغتَهم في المادِّيـة بالمبالغـة في الرّوحانيـة، ومُبالغتَهم في الأَثَـرة بالمبالغة في الإيثار الـذي تُعبِّر عنه النَّصَـارى بإنـكار الـذات، ومُبالغتَهـم في الجُمُود على ظواهـر الشَّريعة بالمبالغـة في النَّظَر إلى مقاصدها»[1].

وفي مجال التفسير القانوني، ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي مدرستان تنتهجان نمطين مُتضادَّين في تفسـير النصوص القانونية: سُـميت إحداهما: مدرسـة التزام النص، أو «الـشرح عـلى المتـون»، وهي المدرسـة التـي تـرى أنَّ دور المفسِّر يجـب أن يقتصر على النظـر في ألفـاظ النـص القانـوني وأن لا يصـير إلى مصادرَ أخـرى، كالظـروف التاريخية والسياسـية والاقتصادية والاجتماعية التي احتفَّت بوضـع القانون إلا أن يضطر إلى ذلك لرفع غموض في النَّص مثلا[2]. وهؤلاء أشـبه ما يكونون بالظَّاهرية. والمدرسة الأخرى: هـي المدرسـة التاريخية الاجتماعية، وهي تنظر إلى «روح القانـون» أكثر من لفظه، وتنادي عند تفسـيره باعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسِّياسية حتى ما كان منها حادثا وقت التفسـير، ولا ترى بأسـا في الخروج عن ظاهر القانون بسـبب العواقب الاجتماعية غير المرغوبة التي قد تلزم من تنفيذه[3]. وهؤلاء أشبه ما يكونون بأصحاب المعاني.

---

(١) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا: (٧/ ٨).

(٢) يُنظر: المدخل للعلوم القانونية (النظرية العامة) لحبيب إبراهيم الخليلي: ص ١٤١. ويُنظر أيضا:
Figura, John P. A Mostly Purposivist Century: Theories of Constitutional Interpretation in the 1800s. (December 16, 2009). Available at SSRN: http://ssrn.com/abstract=1524343 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1524343

(٣) المرجع السابق.

وإلى اليوم يوجد هذا الانقسام بين القانونيين والقضاة، فَهُم، في الولايات المتَّحدة الأمريكية مثلا، على فريقين: «المُسْتَمْسِكون بالأصول» (Originalists)، وهم الذين يُحتِّمون النظر إلى إرادة المشرِّع ولفظه وقتَ وضع الدستور أو القانون. و«غير المستمسكين بالأُصول» (Non-Originalists)، وهم الذين يرون القانون والدستور كائِنا حيَّاً ينبغي أن يتغيَّر تفسيرُه ويتطوَّر بحسب مُعْطيات المكان والزمان والظُّروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية. و«المستمسِكون بالأصول» بدورهم ينقسمون إلى: نَصِّيِّين (Textualists)، ومَقاصِديِّين (Intentionalists). النَّصِّيُّون ينظرون بالدرجة الأولى إلى ألفاظ نَصِّ المادَّة القانونية. والمقاصديُّون يُغَلِّبون النظر إلى هدف القانون ونيَّةِ المشرع منه وقت تشريعه[1].

ولعلَّ ميل المرء إلى اللفظ أو إلى المعنى يعود - فيما يعود إليه - إلى أسبابٍ نفسيَّةٍ راسِخةٍ في طبعه؛ إذِ المُلاحظُ أَنَّ الميَّالَ إلى الألفاظ عادةً ما يتَّصف بصفاتٍ نفسيةٍ أخرى مصاحبة، فهو كثيرا ما يكون ذا شخصيةٍ محافِظةٍ صارمة مُحتاطةٍ، هيَّابةٍ من المغامرة والمبادرة، يُؤثر السَّلامة في الاتِّباع على المخاطَرة بالاختراع. وأمَّا الميَّال إلى المعنى فعادةً ما يكون ذا شخصيةٍ أكثرَ انفتاحاً، وأرحبَ أُفُقاً، وأبلغ جُرأة، وأوسع مبادرة، لا يمنعُهُ تقديرُه للاتِّباع من التطلُّع إلى الاختراع، سيَّما إذا دعا إلى ذلك داعٍ. وهذا شيء يَلحَظُه المتأمِّل حتى في الحياة العادية حيثُ ينقسِم كثيرٌ من النَّاس، إلى حدٍّ ما، هذه القِسمة.

---

(١) يُنظر: مقال بعنوان نظريات التفسير الدستوري، منشور على موقع كلية القانون في جامعة مسوري- كِنساس سِتي:

UMKC School of Law.(n.d). Theories of Constitutional Interpretation. http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/interp.html

وتذكر دراساتُ علم النفس وعلم نفس الشَّخصية أنماطا مختلفة للشخصيات الإنسانية، وتردُّ جانبا منها إلى عامل الوراثة وجانبا آخر إلى البيئة والتعلُّم. وللنشأةِ والخِبْرات في سنوات الطفولة، حتى المُبَكِّر منها، أثرٌ كبير في تشكيل نمط الشَّخْصية الذي سيتَّصف به الفرد بعد البلوغ[١].

ومن أبرز النَّظريات في علم الشخصية، التي لقيت قَبُولا واسعا، وحَظِيت بدراسات كثيرة: نظريَّةُ السِّمات الشخصية الخمس الكبرى (Big five personality traits). وهي نظرية تحاول ردَّ جميع السِّمات الشخصية المختلفة إلى خمس سِماتٍ مركزية، تشكِّل حجر الزاوية في بناء أي شخصية بغض النظر عن الزمان أو المكان أو الجنس. وكلُّ سمةٍ من هذه السِّمات الخمس تنطوي على مجموعة من السِّماتِ الفرعية التي يظهر تلازمها وترابطها مُطَّرِدا في عالم الوجود[٢].

ومن السِّمات الأساسية الخمس سِمتان محوريَّتان يظهر لنا أنَّهما تُفسِّران، على نحو ظاهر، ما يُشْهَد من انقسام بعض الناس، أو كثيرٍ منهم، إلى أصحاب ألفاظ وأصحاب معان: إحداهما: سِمَةُ يقظة الضَّمير (Conscientiousness) والأخرى: سِمَةُ الانفتاح على الخِبرات (Openness to experience). فالمُتَمَتِّعون بحظٍّ وافر من سِمة «يقظة الضَّمير» يكونون في العادة حذرين جدا، ويفكِّرون كثيرا قبل الإقدام على عمل ما، وهم

(١) يُنظر: بحث بعنوان: تطوُّر الشخصية: الثبات والتغيرُّ. منشور على موقع مؤسَّسة المراجعات السنوية للدراسات النفسية.

Avshalom Caspi & others. (Feb 2005). Personality Development: Stability and Change. Annual Review of Psychology. Vol. 56: 453-484. P 454. http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.psych.55.090902.141913

(٢) يُنظر: عوامل الشخصية الخمس الكبرى وعلاقتها بأساليب التفكير لدى عينة من طلاب الجامعة. لعماد الدين محمد السكري، كلية التربية جامعة المنوفية:.http://wessam.allgoo.us/t14524-topic

أكثـر تنظيـما وأكثر عمـلا، وعندهم قهرية ذاتيـة نحو «الكَـمال الزائـد»، ويتطلَّعون دوما للإنجاز. وأمَّا المتمتِّعون بحظٍّ وافر من سِمة الانفتاح على الخِبرات فَهُم في العادة أشخاصٌ لديهـم قدْرٌ بالغٌ مـن الذكاء، والخيالِ الخَصْب، والحَدْس القـوي، وحُبِّ المعرفة والتنوُّع، ويُفَضِّلون تجربة الأفكار الجديدة على الرَّتابة واتِّباع الأفكار السَّائدة والموروثة[1].

ويبدو لي أنَّ مَنْ تَزيدُ في شـخصيته سِـمة «يقظة الضمير» على سِمة «الانفتاح» يكون، عـلى الأغلـب، من أصحاب الألفاظ. وبالعكس مَنْ تزيدُ في شـخصيته سـمة «الانفتاح» على سِمة «يقظة الضَّمير» يكون، على الأغلب، من أصحاب المعاني.

وعـلى هذا فاللَّفظيون والمعنويُّون كلاهما من مظاهـر آيات الله في خلقه، كخلق الليل والنهـار، والـوادي والجبل، والحار والبارد، والحلـو والحامض، ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريـات: ٤٩]. ومن شـأنِ وجود هذيـن الصِّنفين في الناس إيجادُ التـوازن في حركـة الحياة وتقـدُّم العلوم الاجتماعية، بـين المحافظة على القديـم، والمعتاد، والمـوروث، والمجـرَّب، من جهـة، وتقبُّـل الجديد، والمختـرَع، والوافِد، وغـير المجرَّب، مـن جهة أخرى. والتوازن الذي يَتَحقَّقُ جـرَّاءَ تفاعُلِ هذين الصِّنفين من النَّاس عوامِّهم وعلمائهـم، وتدافُعِهـما، مُهِـمٌّ جـدًّا لخير الإنسـان؛ لأنّه يـؤدِّي إلى مصلحتـين عظيمتين: إحداهما: المحافظةُ على حدٍّ معقول من استقرار الأعراف والعلوم، والأخرى: السَّماحُ، في الوقت نفسه، بحدٍّ معقول من التطوير والتغيير.

وبهـذا التـوازن ينتظِم شـأنُ المجتمعـات والعلوم؛ فالاسـتقرار النِّسـبي في الأعراف والعلـوم يحقِّـق الأمن النفسي، والسَّـكَنَ القلبـي، ويمنع من الاضطـراب والقلق اللَّذين

---

(١) يُنظر موقع الموسوعة المجانية العالمية وكيبيديا:
http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Five_personality_traits

ينجمان عن المبالغة في التقلُّب والتغيير والتطوير. وفتحُ الباب للتطوير والتغيير، بدوره، يضمن المرونة وينفي الجمود ويحقّق التّفاعل الإيجابي للمقرَّرات العرفية والعِلْمية مع تقلُّبات الزمان والمكان والأحداث.

وتنقلِب نِعمةُ الانقسام والتنوُّع هذه إلى نِقْمة: إذا اشتدَّ اصطِراع الفريقين، اللفظيين والمعنويين، إلى حدِّ الخروج عن حدود الأُخُوَّة الإسلامية، والمصير إلى حالِ من قال الله، تعالى، فيهم: ﴿بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [الحشر: ١٤]، أو إذا طغى أحد الفريقين - مُسْتغِلًا ما قد يكون له من سُلطانٍ عِلْمي أو سياسي - على الفريق الآخر، فألغى حقَّهُ في أنْ يصير إلى ما أدّاه إليه اجتهادُه وطبعُه الذي فُطِر عليه.

فإذا ساد أهلُ المعاني وطَغَوْا على أهل الألفاظ وعزلوهم، رأيتَ كثرةً في الشُّذُوذ، وتفلُّتاً في النَّظَر، وفَوْرَةً لضعيف الآراء وبعيدها وسقيمها. وإذا ساد أهلُ الألفاظ وطَغَوْا على أهل المعاني وعزلوهم، رأيتَ جُموداً في الفِكر، وإعناتاً للخلق، وضيقا في الأفق، وعجزا للعلوم عن مواكبة تغيُّرات الحياة وتقلُّبات الزمان والمكان. أمّا إذا تعايش الفريقان وتحاورا وتناظرا وتدافعا فهذا من شأنه أن يحقِّق التَّوازن بينهما بحيث ينفي كلُّ طَرَفٍ منهما مظاهر الغلوِّ والاشتِطاط في الطَّرف الآخر، ويصيران كاليدين تغسِل إحداهما وَسَخَ الأخرى، وكذلك يبلو الله النَّاسَ بعضهم ببعض، ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٠].



المبحث الثالث
مدرسة اللَّفظ ومدرسة المعنى في تاريخ الفقه

ويضمُّ المطالب الآتية:

المطلب الأول: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العهد النبوي.

المطلب الثاني: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد الصحابة.

المطلب الثالث: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد التابعين.

المطلب الرابع: أهل الرأي وأهل الحديث وأهل الألفاظ وأهل المعاني.

المطلب الخامس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد أئمة الاجتهاد.

المطلب الأول: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العهد النبوي:

تمثِّل حادثةُ اجتهاد الصَّحَابة، رضي الله عنهم، في أمر النبي ﷺ عَقِبَ غزوة الأحزاب، بالصَّلاة في بني قريظة، خيرَ شاهد على انقسام الناس حينئذٍ إلى من يغلب عليه ملاحظة المعاني ومن يغلب عليه ملاحظة الألفاظ:

فعن ابن عمر، رضي الله عنهما، قال: «قال النبي ﷺ يومَ الأحزاب: لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضُهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلِّي حتى نأتيهم، وقال بعضُهم: بل نصلّي، لم يُرد منَّا ذلك. فذُكِر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّف واحداً منهم»[1].

(١) أخرجه البخاري، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، (٢/ ١٥)، رقم (٩٤٦)، واللفظ له. ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو...، (٣/ ١٣٩١)، رقم (١٧٧٠).

قال النَّووي: «وأما اختلاف الصَّحابة، رضي الله عنهم، في المبادرة بالصَّلاة عند ضيق وقتِها وتأخيرِها فَسَبَبُه أنَّ أدلَّة الشَّرع تعارضت عندهم بأنَّ الصلاة مأمورٌ بها في الوقت مع أنَّ المفهوم من قول النبي ﷺ: «لا يصلِّين أحدٌ الظهر أو العصر إلا في بني قريظة» المبادرةُ بالذَّهاب إليهم، وأن لا يُشْتَغَلَ عنه بشيء، لا أنَّ تأخيرَ الصَّلاةِ مقصودٌ في نفسه من حيثُ إنَّه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلُّوا حين خافوا فَوْت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللَّفْظ وحقيقتِه فأخَّروها، ولم يعنِّف النبي ﷺ واحداً من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون. ففيه دلالةٌ لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاةِ المعنى، ولمن يقول بالظَّاهر أيضاً»[١].

وقال ابن تيميَّة: «الأوَّلون تمسَّكوا بعموم الخطاب، فجعلوا صورةَ الفوات داخلةً في العموم، والآخرون كان معهم من الدليل ما يُوجب خروجَ هذه الصُّورة عن العموم، فإنَّ المقصودَ المبادرةُ إلى الذين حاصرهم النبي ﷺ. وهي مسألةٌ اختلف فيها الفقهاء اختلافاً مشهوراً: هل يُخَصُّ العُموم بالقِياس»[٢].

وقال ابن حجر - نقلا عن بعض أهل العلم -: «في هذا الحديث من الفقه أنَّه لا يُعاب على من أَخَذ بظاهر حديثٍ أو آية، ولا على من استنبطَ من النَّص معنى يُخصِّصه»[٣].

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي: (١٢/ ٩٨).

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية: ص٣٩. والصواب، كما نقله ابن حجر عن السُّهَيلي وغيره، أنَّ اجتهادهم هو من قبيل تخصيص العموم بالعلة المستنبطة منه، لا من تخصيص العموم بالقياس، وهما مسألتان مُتَشابهتان، لكنَّهما ليسا سواء. وقد أشار الزركشي (البحر المحيط: ٤/٤٩٨) وغيره إلى الفرق بينهما. ويُنظر: الفصل الثالث من كتاب أثر تعليل النص على دلالته للباحث.

(٣) فتح الباري لابن حجر: (٧/ ٤٠٩). ويُنظر: الرَّوض الأنف للسُّهَيلي: (٦/ ٢٢٤)

وقال ابن القيم: «وقد اجتهد الصَّحَابة في زمن النبي ﷺ في كثيرٍ من الأحكام ولم يعنِّفهم، كما أَمَرهم يوم الأحزاب أن يُصَلُّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضُهم وصلاها في الطَّريق، وقال لم يُرِد منّا التأخير، وإنما أراد سرعة النُّهوض، فَنَظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخَّروها إلى بني قريظةَ فصلُّوها ليلاً، نظروا إلى اللَّفظ. وهؤلاءِ سَلَفُ أهل الظاهر، وهؤلاءِ سَلَفُ أصحاب المعاني والقياس»[١].

في هذه الواقعة يتجلَّى لنا أمران:

أحدهما: فطريَّة انقسام الناس، حتى في عهد النبي ﷺ إلى أهل ألفاظ وأهل معانٍ.

والأمر الثاني: إقرار النبي ﷺ اجتهادَ الطرفين رغم الخلاف، وسكوتُه عن تصويب أو تخطئة أحدهما، دليلٌ على قبول كلا المنهجين في التعامل مع النص. وهذا بغضِّ النَّظر عن القول بِصَوابية اجتهاديهما معا، كما يقوله المُصَوِّبة، أو صوابية أحدِهما وخطأ الآخر، كما يقوله المُخَطِّئة[٢].

ومن الشَّواهد أيضا على انقسام النَّاس إلى أهل ألفاظٍ وأهل معان في زمن النبي ﷺ، اختلافُهم في تفسير نهيه ﷺ عن لحوم الحُمُر الأهليَّة، فقد قال عبد الله بن أبي أوفى، رضي الله عنه: «أصابتنا مجاعةٌ ليالي خيبر، فلـمَّا كان يومُ خيبر وقعنا في الحُمُر الأهليَّة، فانتحرناها، فلـمَّا غَلَتْ بها القُدُور، نادى منادي رسول الله ﷺ: أَنِ أكفئوا القدور، ولا تأكلوا من لحوم الحُمُر شيئا، قال: فقال ناسٌ: إنما نهى عنها رسول الله ﷺ لأنَّها لم تُخَمَّس،

(١) إعلام الموقعين لابن القيِّم: (١/ ٢٠٣).

(٢) المُصَوِّبة هم القائلون بتعدُّد الحق والصواب في المسائل الاجتهادية، والمُخَطِّئة هم الذين يقولون الحق والصواب واحد، وللمصيب أجران، والمخطئ معذور، وله أجر واحد على اجتهاده إن كان من أهله. يُنظر: البحر المحيط للزركشي: (٨/ ٢٨١).

وقال آخرون: نهى عنها البتَّة»[1]. وقال ابن عبَّاس، رضي الله عنهما: «لا أدري أنهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنَّه كان حَمُولَةَ الناس فَكرِه أن تذهب حَمُولتُهم، أو حرَّمَ في يوم خيبر لحمَ الحُمُر الأهلية»[2].

فمن كان مُتَشوِّفا إلى المعنى من الصَّحَابة، رضوان الله تعالى عليهم، قال بالتعليل ولم يرَ النهي عن الحُمُر لذاتها بل لِعارض يزول بزواله. ومن وَقَفَ مع ظاهر النهي رآها حُرِّمت لذاتها.

وفي عام الحُدَيبية ظَهَر أيضا تمايُزُ الصَّحابة بين من يُؤثر الاتِّباع المحض، ومن يُعمل الرأي حتى مع وجود النَّص البيِّن، فقد قال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، مُبْدِياً اعتراضه على بنود الصُّلح: «أتيتُ نبي الله ﷺ فقلتُ: ألستَ نبيَّ الله حقا؟ قال: بلى، قلتُ: ألسنا

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، (٥/ ١٣٦)، رقم: (٤٢٢٠). ومسلم، واللفظ له، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، (٣/ ١٥٣٩)، رقم: (١٩٣٧). وقد وقع في إحدى روايات البخاري من طريق عبَّاد بن العوَّام عن أبي إسحاق الشيباني بلفظ: «قال ابن أبي أوفى: تحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تُخَمَّس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة لأنَّها كانت تأكل العَذِرة». والذي يبدو أن تعليل تحريم البتة بكون الحُمُر كانت تأكل العَذِرة ليس من كلام ابن أبي أوفى، رضي الله عنه، بل هو مُدرجٌ أُخذ من كلام سعيد بن جبير عندما سأله الشيباني عن وجه حديث ابن أبي أوفى. وقد كَشَف عن ذلك الرِّواياتُ الأخرى الموثوقة للحديث، فقد روى علي بن مُسْهِر (مسلم: ٣/ ١٥٣٨)، وعبد الواحد بن زياد (البخاري: ٤/ ٩٦)، هذا الحديث عن أبي اسحاق الشَّيباني فلم يذكرا هذا التعليل الذي انفرد بذكره عبَّاد. وكذا روى شعبة (شرح معاني الآثار: ٤/ ٢٠٧)، وسفيان بن عُيينة (مسند أحمد: ٣٢/ ١٤٣)، وخالد بن عبد الله (السنن الكبرى للبيهقي: ٩/ ٥٥٤)، الحديث عن أبي إسحاق فبيَّنوا أنَّ التعليل بأكل العَذِرة إنما هو من كلام سعيد. وقد جاء في رواياتهم المذكورة عن الشيباني قال: «ذكرتُ لسعيد بن جبير حديث ابن أبي أوفى، في أمر النبي ﷺ إيَّاهم، بإكفاء القدور يومَ خيبر. فقال: إنما نهى عنها؛ لأنها كانت تأكل العَذِرة». والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري، واللفظ له، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، (٥/ ١٣٦)، رقم (٤٢٢٧). ومسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، (٣/ ١٥٣٩)، رقم (١٩٣٩).

على الحق، وعَدُوُّنا على الباطل؟ قال: بلى، قلتُ: فلِمَ نعطي الدَّنِيَّة في ديننا إذن؟»[١]. أمَّا أبو بكر، رضي الله عنه، فقد قال لعمر: «أيُّها الرجل إنَّه لَرسولُ الله ﷺ وليس يعصي ربَّه، وهو ناصِرُه، فاستمْسِك بِغَرْزِه، فوالله إنَّه على الحق»[٢]. ويبدو عُمَرُ، رضي الله عنه، بعد ذلك نادماً على إغراقه في الرأي إلى الحدِّ الذي كاد يردُّ فيه الأمر، فقد رُوِي عنه قوله: «اتَّهِموا الرأي على الدين، فلقد رأيتُني يوم أبي جندل أردُّ أمر رسول الله ﷺ برأيي...»[٣]، وقال: «فَعَمِلت لذلك أعمالا»[٤]، أي تكفيرا لما كان مني في موقفي ذاك.

وإذا كان خطأُ اتِّباع الرأْيِ في حادثة الحديبية واضحاً، فإنَّ خطأَ اتباع الظاهر في حادثة السَّرِيَّة التي أَمر قائِدُها أصحابَه بدخول النار كان أكثر وضوحا. فعن علي، رضي الله عنه، قال: «بعث النبي ﷺ سَرِيَّةً فاستعمل رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب، فقال: أليس أمركم النبيُّ ﷺ أن تُطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطبا، فجَمَعوا، فقال: أوقدوا نارا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهمُّوا، وجعل بعضُهم يمسك بعضاً، ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النَّار، فما زالوا حتى خَمَدتِ النار، فَسَكن غضبُه، فبَلَغَ النبيَّ ﷺ فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطَّاعة في المعروف»»[٥]. وفي

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد...، (٣/ ١٩٦)، رقم: (٢٧٣١).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه البزار (المسند: ١/ ٢٥٤). وعزاه الهندي (كنز العمال: ١/ ٣٧٢) إلى ابن جرير في الأفراد، وأبي نعيم في المعرفة، واللالكائي في السنة، والديلمي. قلتُ: وقد انفرد به مُبارك بن فَضَالة كما قال البزار، وهو، فضلاً عن ضعفٍ فيه، مُدلِّسٌ، وقد رواه بالعَنعنة في جميع طُرُقه. ومع هذا فقد رُوي مثلُ هذا الأثر عن غير عمر، رضي الله عنه، بسندٍ صحيح، فأخرجه البخاري (٤/ ١٠٣، رقم:٣١٨١) وغيرُه عن سهل بن حُنَيف، رضي الله عنه، من قوله: «اتهموا رأيكم، رأيتني يوم أبي جندل، ولو أستطيع أن أردَّ أمر النبي ﷺ لرددته...».

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد...، (٣/ ١٩٦)، رقم: (٢٧٣١).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب سرية عبد الله بن حذافة...، (٥/ ١٦١)، رقم: (٤٣٤٠).

روايةٍ أخرى: «قال [أميرُ السَّرية]: ادخلوها، فأراد ناسٌ أن يدخلوها، وقال الآخرون: إنَّا قد فررنا منها، فذُكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: «لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة»، وقال للآخرين قولاً حسنا، وقال: «لا طاعة في معصية الله، إنما الطَّاعة في المعروف»»[١].

في هذه الحادثة تظهر، مرةً أخرى، فِطريَّةُ انقسام الناس إلى أهل لفظ وأهل معنى. فالذين همُّوا بدخول النار، وأميرُ السَّرية، استندوا إلى ظاهر العموم في أمر النبي ﷺ إيَّاهم بالطاعة. وأما الآخرون فاحْتجُّوا بالمعنى والمآل الفاسد على أنَّ ظاهرَ العموم غيرُ مقصود، وقد صوَّب النبي ﷺ اجتهادَهم، وخَطَّأ من همُّوا باتِّباع الظاهر، ولم يَرَ لهم عُذرا في ذلك لو فَعَلوا؛ لِوُضوح الخطأ في مثل هذا الاجتهاد.

وهاتان الحادثتان: حادثة الحديبية بما تضمَّنته من خطأ اعتماد الرأي في مقابلة النَّص البَيِّن القاطع، وحادثةُ السَّرية بما تضمَّنته من خطأ الجري مع الظاهر إذا عارضه جَليُّ القصد والمعنى، يدلان على أنَّ التطرُّف في أَيِّ اتجاه من الاتجاهين غيرُ حميد، فالتطرُّف في الرأي يُفضي إلى رد النصوص البيِّنة وتعطيلِها، والتطرُّف في الظاهر يؤدِّي إلى الجمود على الألفاظ حتى لو أفضت ظواهرُها إلى عواقِبَ لا تقرُّها الشريعة. قال ابن تيمية، رحمه الله تعالى، في بعض اجتهاداتِ أهل الرأي المتطرِّفة: «هذا عندي اصْطِلامٌ للدِّين ونسخٌ للشريعة بالرأي ومآلُه إلى انحلال من بعد الرسول ﷺ عن شَرْعِهِ بالرأي»[٢]. وقال، في

(١) أخرجه البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد...، (٩/ ٨٨)، رقم: (٧٢٥٧). ومسلم، واللفظ له، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية...، (٣/ ١٤٦٩)، رقم: (١٨٤٠).

(٢) المسوَّدة لآل تيمية: ص٢٧٧.

المقابل، في اجتهادٍ آخرَ متطرِّف لأهل الظاهر: «هو قولٌ يقتضي فسادَ الإسلام... وهؤلاء يتكلَّمون أحيانا بما يظنُّونه ظاهرَ اللفظ، ولا يتدبَّرون عواقِبَ قولهم»(١).

المطلب الثاني: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد الصحابة:

وبعد وفاة النبي ﷺ استمرَّت في الظُّهور معالمُ انقِسام الناس بين أهل لفظ وأهل معنىً، فمثلاً: أصرَّ الخليفةُ أبو بكر، رضي الله عنه، على إنْفاذ بعث أسامة، رضي الله عنه، بعد وفاة النبي ﷺ وكانت حُجَّتُه ظاهرَ النَّص، حيث أجابَ أسامةَ: عندما سأله: ما تأمُرني؟ قال: «تمضي على أَمْرِك الذي أَمَرَك رسولُ الله ﷺ لا أزيدُ فيه ولا أنقُصُ منه»(٢). وقال: «والله لو أني أعلم أن الذِّئاب والكلاب تنهشني بها ما رَددت أمراً أَمَر به رسول الله ﷺ»(٣)، وفي رواية: «والذي لا إله إلا هو لو جَرَتِ الكلاب بأرجل أزواج النبي ﷺ ما رَدَدْتُ جيشاً وجَّهَهُ رسول الله ﷺ ولا حلَلْتُ لواءً عَقَدَه»(٤)، ولم يلتفتْ إلى حُجَّة

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية: (٦/ ١٠٨).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (السنن: ٣٦٨) من مرسل سليمان بن يسار. وسنده إلى سليمان متصل رجاله ثقات. ورواه بمعناه عبد الرزاق (٥/ ٤٨٢) من مرسل الزهري بسند صحيح. وأخرجه بمعناه مُتَّصلا من حكاية أبي هريرة، رضي الله عنه، البيهقيُّ (الاعتقاد: ص:٣٤٥)، وابن عساكر في (تاريخ دمشق: ٢/ ٦٠)، وأورده الهندي (كنز العمال: ٥/ ٦٠٢، رقم: ١٤٠٦٦). وقال: «سندُه حسن». قُلتُ: لكن في سنده: عبَّاد بن كثير، قال ابن كثير (البداية والنهاية: ٩/ ٤٢٤). «عبَّاد بن كثير هذا أظنُّه الرَّملي؛ لرواية الفِريابي عنه، وهو متقارب الحديث، فأمَّا البصري الثَّقفي فمتروك الحديث». ومن المشكل ترجيح ابن كثير كونَه الرملي لا البصري برواية الفريابي عنه؛ لأنَّ الفريابي يروي عن البصري لا الرملي، كما في سير أعلام النبلاء للذَّهبي (٧/ ١٠٦) وتهذيب الكمال للمِزِّي (١٤/ ١٤٦). ومن المشكل أيضا قوله في الرَّملي: «متقارب الحديث» مع أنه، رغم تعبُّده، واهٍ عند الأكثر. ومع هذا فيشهد لهذه الرواية المتَّصلة مرسلا الزهري وسليمان، ومراسيل أخرى بمعناها رواها أصحاب السِّيَر.

(٣) المراجع السابقة.

(٤) المراجع السابقة.

المخالفين، ومنهم عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، الذين التفتوا إلى أمورٍ استصلاحية لتأخير ـ أو تأويل ـ أمر النبي ﷺ بإنفاذ بعث أسامة، حيث قالوا: «إنَّك إنْ تبعث أسامة ومعه حد الناس فترتدُّ هذه الأعراب فتَميل على ثَقَل رسول الله ﷺ»[١]، وقالوا: «رُدَّ هؤلاء. تُوَجِّهُ هؤلاء إلى الرُّوم وقد ارتدَّت العرب حولَ المدينة؟!»[٢].

ولَمَّا اقترح عمرُ، رضي الله عنه، جمعَ القرآن على أبي بكر، رضي الله عنه، تردَّد أبو بكر وُقُوفا مع ظاهر السُّنَّة (الترك النبوي)، فقال: «كيف أفعلُ شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟»[٣]، فاحتجَّ عليه عُمَرُ، رضي الله عنه، بالمعنى والمصلحة، قائلًا: «هو والله خيرٌ»[٤]، فلم يزل به حتى أقنعه.

وكذا لما جاء الأقرع بن حابس وعُيينةُ بن حِصْن أبا بكر فسألاه أن يُقْطِعَهما أرضا أجاب طلبَهما، وكتب لهما بذلك كتابا، اتباعا لما كان النبي ﷺ يعطيهما تأليفاً لهما، فلَمّا عَرَضا الكتاب على عمر، رضي الله عنه، مَحَاه، وقال لهما: «إنَّ رسول الله ﷺ كان يتألَّفُكُما والإسلام يومئذٍ ذليل [وفي رواية: قليل]، وإن الله، عزَّ وجلَّ، قد أعزَّ الإسلام فاذهبا فاجهدا جُهدَكما»[٥].

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) أخرجه البخاري، تفسير القرآن، باب قوله: ﴿لقد جاءكم رسول...﴾، (٦/ ٧١)، رقم: (٤٦٧٩).

(٤) المرجع السابق.

(٥) أخرجه من حكاية عَبيدَة السَّلماني ابنُ أبي شيبة (المصنف: ٦/ ٤٧٣) مختصرا. والبخاري (التاريخ الأوسط: ١/ ٥٦) مختصرا، ويعقوب بن سفيان الفسوي (المعرفة والتاريخ: ٣/ ٢٩٣)، واللفظ له. والبيهقي (السنن الكبرى: ٧/ ٣٢)، وابن عساكر (تاريخ دمشق: ٩/ ١٩٥)، «بإسنادٍ صحيح»، كما قال ابن حجر (الإصابة في تمييز الصحابة: ١/ ٢٥٤)، ثم نقل عن ابن المديني قوله: «هذا منقطع، لأنَّ عَبيدَة لم يدرك القصة، ولا روى عن عمر أنَّه سمعه منه. قال: ولا يُروى عن عمر بأحسن من هذا الإسناد». قلتُ: لكنَّ عَبيدَة تابعيٌّ مخضرم هاجر إلى المدينة زمن عمر، وقد ذكر البخاريُّ (التاريخ الكبير: ٦/ ٨٢) =

فكان مسلكُ أبي بكر، رضي الله عنه، سائراً مع الظاهر، ومسلكُ عمر، رضي الله عنه، سائراً مع المعنى.

وفي موضوع التَّسْوية في العَطَاء بين الناس أو المُفاضَلة بينهم، تظهر متابعة أبي بكر، رضي الله عنه، فعلَ النبي ﷺ في عدم اعتبار السَّابقة في الإسلام والهجرة والغَنَاء معيارا في المفاضلة، فقد كان ﷺ كما قال عوف بن مالك الأشجعي، رضي الله عنه: «إذا جاءَ فَيْءٌ قَسَمَهُ من يومِهِ، فأعطى الآهلَ حَظَّين، وأعطى العَزَبَ حَظّاً واحدا. فدُعينا وكنت أُدعى قبلَ عمَّار بن ياسر، فدُعيت، فأعطاني حَظَّين، وكان لي أهلٌ، ثم دعا بعدُ عمَّارَ بنَ ياسر فأُعطِي حظّاً واحدا»[1]، مع أنَّ عمَّارا من أهل الهجرة والسَّابقة والغَناء في الإسلام. وكان أبو بكر شديد الاقتفاء لفعل النبي ﷺ في سياسة المال حتى قال: «لست تاركا شيئا، كان رسولُ الله ﷺ يعمل به إلا عَمِلتُ به، فإنِّي أخشى إن تركتُ شيئا من أمره أن أزيغ»[2].

أمَّا عمرُ، رضي الله عنه، فاستعمل الرأي وآثر المفاضَلة بحسب القُرب من الرسول ﷺ والسَّابقة في الإسلام والهجرة والغَناء، وقد كانت ظهرت منه، زمنَ النبي ﷺ بوادرُ

= وغيرُه له سماعاً منه. فاحتمال سماعه القِصَّة منه، بعد حدوثها، واردٌ، وإن لم يكن ظاهرا في الرواية. وقد رُوي الأثر مرسلا من وجوهٍ أُخَر عن نافع مولى ابن عمر عند يعقوب الفَسَوي (المعرفة والتاريخ: ٣/ ٢٩٣)، وعن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي وعمرو بن يحيى الزرقي كليهما عند أبي عبيد (الأموال: ص٣٥١)، وعن طاوس عند عبد الرزاق كما ذكر الهندي (كنز العمال: ١/ ٣١٥) فيتقوَّى بهذه الطُّرُق، ولذلك صحَّح ابنُ حجر إسناده غير عابئ بما قال ابن المديني، والله أعلم.

(١) أخرجه أحمد (المسند: ٣٩/ ٤١٢). قال الأرناؤوط: «إسناده صحيح على شرط مسلم. وأخرجه أبو داود (٢٩٥٣)، وابن الجارود (١١١٢)، والطبراني في «الكبير» ١٨/ (٨١)، وفي «الشاميين» (٩٤٧)، والبيهقي ٦/ ٣٤٦».

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس، (٤/ ٧٩)، رقم: (٣٠٩٣).

تـدلُّ على عدم رضاه عن إعطاء حديثي العهد بالإسـلام من الفيء، فضلا عن تسـويتهم مع السَّـابقين من المهاجرين والأنصار أو تفضيلهم عليهم، فقد قال للنبي ﷺ في قسـمةٍ قَسَـمها: «والله يا رسـول الله، لَغَيرُ هـؤلاء كان أحقَّ به منهم»[١]، وقـال لأبي بكر: «فَضِّلِ المهاجرين الأوَّلين وأهلَ السَّـابقة» فردَّ أبو بكر: «أشـتري منهم سابقتَهم؟!»[٢]، فلماَّ آلت الخلافـةُ إليـه قـال، رضي الله عنه: «لا أجعلُ من قاتل رسـولَ الله ﷺ كمن قاتل معه»[٣]، وقـال: «مـن أسرعَ في الهجـرة أسرعَ بـه العطاء، ومن أبطـأ في الهجرة أبطأ بـه العطاء، فلا يلومَنَّ رجلٌ إلا مُنَاخَ راحلته»[٤]. وقال في أهل بدر: «لأفضِّلَنَّهم على من بعدَهم»[٥].

وفيـما ينبغـي فِعْلُـه في أرض السَّـواد اختلف الصحابـة، رضـوان الله عليهم، فذهب جماعـةٌ منهـم إلى وجوب تقسـيمها بين الفاتحـين جرياً على ظاهـر العموم في آيـة الغنائم، وتمسُّكاً بصنيع النبي ﷺ في أرض خيبر حيث قَسَّم ما فُتح منها عَنْوة بين المقاتلين، فهؤلاء داروا مع اللفظ.

أمـا عمـر، رضي الله عنـه، ومعـه آخرون ممـن داروا مع المعنـى والمصلحة، فلـم يَرَوُا التقسـيم، بـل إبقاء الأرض في يد أهلهـا وفَرْضَ الخراج في غلَّتهـا والجزيةَ في رقاب من لم

(١) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء من سأل بفحش وغِلظة، (٢/ ٧٣٠)، رقم: (١٠٥٦).

(٢) أخرجه البيهقي (السنن الكبرى: ٦/ ٥٦٧). وفيه أبو مَعْشر: ضعيف.

(٣) أخرجه في ضمن حديث طويل ابن أبي شيبة (المصنف: ٦/ ٤٥٢)، والبزار (المسند: ١/ ٤٠٧)، والبيهقي (السنن الكبرى: ٦/ ٥٦٩). قال الهيثمي (مجمع الزوائد: ٦/ ٤): فيه أبو مَعْشر نجيح: ضعيفٌ يُعتبر بحديثه. وقال ابن كثير (مسند الفاروق: ٢/ ٤٨٠): «هذا الحديث حسن لأن له شواهدَ من أحاديثَ متعدِّدة».

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (المصنف: ٦/ ٣٥٧). وأحمد (المسند: ٢٥/ ٢٤٦). قال الأرناؤوط: رجاله ثقات. وكذا قال الهيثمي (مجمع الزوائد: ٦/ ٣). قلت: وإسناد أحمد ظاهره الاتصال، فيكون الأثر صحيحا.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب (بغير ترجمة): (٥/ ٨٦)، رقم: (٤٠٢٢).

يُسلم من أصحابها. وقد تعلَّلوا بالمصلحة العامَّة والتخوُّف من عجز بيت المال عن الوفاء بحاجات الدولة إذا ما قُسِم السَّواد بين الفاتحين ولم يشركْهم فيه غيرُهم.

وهذا واضِحٌ جِدًّا فيما صحَّت روايته عنهم من أقوال: فقد قال معاذ بن جبل، رضي الله عنه، لعمر: «إنَّك إن قسمتَها صار الرَّبْعُ العظيم في أيدي القوم، ثم يَبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي مِن بَعدِهم قومٌ يَسدُّون من الإسلام مَسَدًّا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمراً يَسَع أوَّلَهم وآخرَهم»[١]. وقال علي، رضي الله عنه: «دَعْهم يكونوا مادَّةً للمُسلمين»[٢]. ومن ثَمَّ قال عمر، رضي الله عنه: «أَمَا والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخرَ الناس ببَّانا ليس لهم شيء، ما فُتِحت عليَّ قريةٌ إلا قسمتُها كما قَسَم النبي ﷺ خيبر، ولكني أتركها خزانةً لهم يقتسمونها»[٣].

---

(١) أخرجه أبو عبيد (الأموال: ص٧٥). وإسناده متَّصل ورجاله موثوقون. وعبدُ الله بن قيس الهمداني، راويه عن معاذ، تابعيٌ كبير. قال ابن حجر (الإصابة: ٥/ ٧٤): «ذكره سيف في «الفتوح»، وقال: كان على كُرْدُوس [كتيبة الخيل] يومَ اليرموك، ذكره ابن سميع في الطبقة الأولى التي تلي الصحابة. وذكره أبو زرعة الدّمشقيّ فيمن تلقّى عمرَ حين قدم الشام، وذكر له قِصَّة. وقال العجليّ: تابعيٌ ثقة». وقال ابن عساكر (تاريخ دمشق: ٣٢/ ١١٦): «روى عن عمر وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وشهد عمر بالجابية. روى عنه تميم بن عطية العنسي. وأظنُّه الذي كان على بعض كراديس اليرموك».

(٢) أخرجه أبو عبيد (الأموال: ص٧٤). وإسناده متَّصل ورجاله ثقات.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، (٥/ ١٣٨)، رقم: (٤٢٣٥). وقد ذكر كثيرون احتجاج عمر، رضي الله عنه، على من عارضه فيما فعل في أرض السواد، بآيات الفيء: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ....﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ ...﴾ (الحشر: ٦-١٠). ولم أجد ذِكْرَ احتجاجه عليهم بهذه الآيات مُسْندا إلا عند أبي يوسف (الخراج: ص٣٧) قال: حدثني محمد بن إسحاق عن الزهري، فذكر مناظرة طويلة بين عمر وبلال وأصحابه، رضوان الله عليهم، وفيها احتجاجُه عليهم بالآية. وهذا سندٌ ضعيف للانقطاع بين الزهري وعمر، ولتدليس محمد بن إسحاق. ثم إن الآيات نصٌّ جليٌ فيما أفاءه الله على رسوله دون إيجاف خيل ولا ركاب، فكيف تدخل فيها الأرض التي يُوجَف عليها بالخيل والركاب؟! ثم إنه ثبت في الصحيح (البخاري ٤/ ٣٨) أن عمر، رضي الله عنه، قال: «كانت أموال بني النضير مما =

وفيمن قال مُعَرِّضا بقذف آخر: «والله ما أبي بزانٍ، ولا أُمّي بزانية»، انقسم الناس زمنَ عمر، رضي الله عنه، فقال أهلُ الألفاظ: «مَدَح أباه وأمَّه». وقال أهل المعاني: «قد كان لأبيه وأمِّه مدحٌ غيرُ هذا، نرى أن تجلِدَه الحدَّ» فاستجاب عمر لرأيهم وجلده الحدَّ ثمانين[1].

وبعد وفاة كبار الصحابة، رضوان الله عليهم، برزت معالمُ الانقسام اللفظي والمعنوي على نحو أوضح بين من تأخَّر به العُمُر بعدَهم. ويبدو المسلكُ المعنوي غالبا عند ابن عبَّاس وعائشة، رضي الله عنهم، والمسلك اللفظي غالباً عند ابن عمر وأبي هريرة، رضي الله عنهم. ولعلَّها من المفارقة أنَّ عائشةَ الميَّالةَ إلى المعنى هي ابنةُ أبي بكرٍ الميَّالِ إلى اللفظ، وأنَّ عبدَ الله الميَّالَ إلى اللفظ هو ابنُ عمرَ الميَّالِ إلى المعنى.

ومن الأمثلة الجليَّة على تمايز هؤلاء الصَّحابة اختلافُ ابن عمر وابن عباس، رضي الله عنهم، في استِلام الحجر الأسود عند الزِّحام. فقد سأل سائلٌ ابنَ عمر، رضي الله عنهما، عن استلام الحجر: فأجاب: «رأيت رسول الله ﷺ يستلِمُهُ ويُقبِّله، فقال رَجُلٌ: أرأيتَ إن زُحِمتُ؟ فقال ابن عمر: اجْعَلْ «أرأيت» باليَمن!! رأيتُ رسول الله ﷺ يستلِمُهُ ويُقَبِّله»[2]. وقال رضي الله عنه: «ما تركتُ استلام هذين الركنين في شدَّةٍ ولا رخاء، منذ رأيت النبي

= أفاء الله على رسوله ﷺ مما لم يُوجِف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، فكانت لرسول الله ﷺ خاصَّة...». وهذا ظاهر في أنه يرى الفيء شيئا لم يُوجَف عليه بخيل ولا ركاب، ولذلك كان لرسول الله ﷺ خاصَّة. وثبت عنه أيضا بسند صحيح (جامع معمر ١١/ ١٠١) أنه ذكر آية الصدقات وقال: هذه لهؤلاء، ثم ذكر آية الغنائم وقال: هذه لهؤلاء، ثم ذكر آية الفيء، وقال: هذه استوعبت المسلمين. وهذا دالٌّ أيضا على أنه يرى الفيء شيئا غير الغنيمة حقيقة ومصرفا. والله أعلم.

(١) أخرجه مالك (الموطأ ٢/ ٨٢٩). وسنده صحيح.

(٢) أخرجه أحمد (المسند: ١٠/ ٤٥٣)، واللفظ له، بسندٍ، قال الأرناؤوط: «قوي». والبخاري، كتاب الحج، باب تقبيل الحجر، (٢/ ١٥١)، رقم: (١٦١١).

ﷺ يستلمُهما»[١]. ولهذا فقد روى عُبيد بن عُمير، عن أبيه: «أنَّ ابن عمر كان يزاحم على الركنين زِحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي ﷺ يفعَلُه...»[٢]، وعن القاسم بن محمد قال: «رأيتُ ابن عمر يزاحم حتى يدمى أنفُهُ»[٣]. وعن نافع أنَّ ابن عمر «كان لا يدعهما في كلِّ طَوْف طاف بهما حتى يستلمُهما. لقد زاحم على الركن مرَّة في شدَّة الزحام حتى رَعَف، فخرج فغسل عنه، ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يَصِل إليه حتى رعف الثانية، فخرج عنه ثم رجع، فما تركه حتى استلمَه»[٤].

أما ابن عباس، رضي الله عنهما، فقد قال: «إذا وَجدتَّ على الركن زِحاما، فلا تؤذِ أحدا ولا تُؤْذَ، وامْضِ»[٥]. ورُوي أنه قال: «لَوَدِدْتُ أنَّ الذي يزاحم على الركن ينقلب كَفَافا لا له ولا عليه»[٦]. وقد قيل لطاوس، تلميذِ ابن عباس: «كان ابن عمر لا يدع أن يستلم الركنين اليمانيين في كلِّ طواف، فقال طاوس: لكنَّ خيرا منه قد كان يدعُهُما، قيل: من؟ قال: أبوه»[٧].

ومن الأمثلة أيضا اختلافُهم بشأن النُّزول والمبيت في المُحَصَّب، وهو مكانٌ قربَ مكَّةَ نزله النبي ﷺ في حجِّه، فعن مالك عن نافع، أن عبد الله بن عمر «كان يصلي الظهر

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب الرمل في الحج والعمرة، (٢/ ١٥١)، رقم: (١٦٠٦).

(٢) أخرجه الترمذي، (السنن: ٣/ ٢٨٣). وقال: هذا حديث حسن، وصحّحه الألباني.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٥/ ٣٥). والأزرقي (أخبار مكة: ١/ ٣٣٣). والفاكهي (أخبار مكة: ١/ ١٢٩). قال د. دهيش، محقّق الفاكهي: «إسناده حسن».

(٤) أخرجه الأزرقي (أخبار مكة: ١/ ٣٣٢). وفيه أحمد بن ميسرة: مجهول.

(٥) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٥/ ٣٦) قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني عطاء: أنه سمع ابن عباس يقول فذكره. قلت: وهذا إسناد صحيح.

(٦) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٥/ ٣٦). وفي سنده جابر الجعفي وهو ضعيف.

(٧) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٥/ ٣٥) عن طاوس بسند حسن.

والعصر والمغرب والعشاء بالمحصَّب»(١)، «ويهجَعُ هجعةً، ويذكُرُ ذلك عن النبي ﷺ»(٢). وعن نافع أيضا «أنَّ ابن عمر، كان يرى التَّحْصيب سُنَّة»(٣). أما ابن عباس، رضي الله عنهما، فقال: «ليس التَّحْصيبُ بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ»(٤). وكذلك قالت عائشة: «نزولُ الأَبْطَح ليس بِسُنَّة، إنما نزله رسول الله ﷺ لأنَّه كان أسمحَ لخروجه إذا خرج»(٥).

ومن ذلك أيضا اختلافُهم في استمرار مشروعية الرَّمَل في الطَّواف والسَّعي، فعن نافع قال: «كان عبد الله بن عمر يَرْمُلُ من الحَجَر إلى الحجر، ويخبرنا أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك»(٦).

أمَّا ابن عباس، رضي الله عنه، فقد قال أبو الطُّفَيل: «قلت لابن عبَّاس: أرأيتَ هذا الرَّمَل بالبيت ثلاثةَ أطواف، ومشي أربعة أطواف، أَسنَّةٌ هو؟ فإنَّ قومَك يزعمون أنه سُنَّة، قال: فقال: صدقوا، وكذبوا، قال: قلتُ: ما قولُك: صدقوا وكذبوا؟ قال: إنَّ رسول الله ﷺ قَدِم مكَّةَ، فقال المشركون: إنَّ محمَّدا وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزال، وكانوا يحسدونه، قال: فأمرهم رسول الله ﷺ أن يرملوا ثلاثا، ويمشوا أربعا، قال: قلتُ له: أخبرني عن الطواف بين الصَّفا والمروة راكبا، أسنةٌ هو؟ فإنَّ قومك

(١) أخرجه مالك (الموطأ: ١/ ٤٠٥). وسنده صحيح.
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب النزول بذي طوى...، (٢/ ١٨١)، رقم: (١٧٦٨).
(٣) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر والصلاة به، (٢/ ٩٥١)، رقم: (١٣١٠).
(٤) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب المحصب، (٢/ ١٨١)، رقم: (١٧٦٦).
(٥) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب المحصب، (٢/ ١٨١)، رقم: (١٧٦٥). ومسلم، واللفظ له، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر والصلاة به، (٢/ ٩٥١)، رقم: (١٣١١).
(٦) أخرجه أحمد (المسند ١٠/ ٤٥) قال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

يزعمـون أنه سُـنَّة، قـال: صدقوا وكذبوا، قال قلـتُ: وما قولُك: صدقـوا وكذبوا؟ قال: إنَّ رسـول الله ﷺ كَثُـر عليه النَّاس، يقولون: هذا محمد، هذا محمـد، حتى خرج العواتق مـن البيوت. قال: وكان رسـول الله ﷺ لا يضرب النَّاس بين يديـه، فلمَّا كَثُر عليه رَكِبَ، والمشيُ والسَّعيُ أفضل»[١].

ومـن الأمثلـة أيضـا اختلافُهُم في نوع الطعام الـذي يُخرَج في صدقـة الفِطر، فقد قال ابن عمر، رضي الله عنهما: «أَمَر النبي ﷺ بزكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، فجعل الناس عِدْلَه مُدَّين من حِنطة؟!»[٢]. وقد التزم، رضي الله عنه، ظاهر هذا الأمر، ولم يعبأ بها أحدثه الناس بإخراجهم الحنطة؛ ولذلك «كان لا يُخرِج في زكاة الفِطر إلا التَّمر إلا مرةً واحدة، فإنَّه أخرج شعيرا»[٣]. وقال له أحدُهم: «قد أكْثَرَ الله الخير، والبُـرُّ أفضلُ من التَّمر»، فردَّ عليه: «إني أُعطي ما كان يُعطي أصحابي، سلكوا طريقا فأُريد أن أسلُكَه»[٤].

أمـا ابـن عبـاس، رضي الله عنـه، فقد روى حديـثَ زكاة الفطـر فلم يذكر فيـه القَدْر ونـوعَ المخرج، كـما صنع ابنُ عمر في روايته، بل ذكر عِلَّة فـرض هذه الصدقة وحكمتَها، فقـال: «فَـرَضَ رسـولُ الله ﷺ زكاة الفطـر طُهْـرةً للصائم مـن اللَّغو والرَّفـث، وطُعْمةً للمساكين»[٥]؛ ولذلك وَسَّع في نوع المخرج، فقال لأهل البصرة: «صدقةُ الفِطر صاعٌ من طَعَـام»[٦]. وهـذا مطلقٌ فيما يَطعمون. وقال لهم: «من أدَّى بُرّاً قُبِل منه، ومن أدَّى شـعيرا قُبِـل منـه، ومـن أدَّى تمرا قُبِل منه، ومـن أدَّى زَبيباً قُبِل منه، ومن أدَّى سُـلْتاً قُبِل منه. قال

---

(١) أخرجه مسلم،كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة...، (٢/ ٩٢١)، رقم: (١٢٦٤).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعا من تمر، (٢/ ١٣١)، رقم: (١٥٠٧).
(٣) أخرجه مالك (الموطأ: ١/ ٢٨٤) عن نافع عنه. وهذا من أصح الأسانيد.
(٤) أخرجه ابن زنجويه (الأموال: ٣/ ١٢٤٩). وهو متصل ورجال إسناده ثقات.
(٥) أخرجه ابن ماجه (السنن: ١/ ٥٨٥)، وأبو داود (السنن: ٢/ ١١١). وقال الألباني: حسن.
(٦) أخرجه النسائي (السنن: ٥/ ٥١). قال الألباني: صحيح الإسناد.

[الراوي]: وأظنُّه قال: من أدَّى سَوِيقا، أو دَقيقا، قُبِل منه»[١]. وكذا رأت عائشةُ رضي الله عنها، جوازَ إخراج القمح، وقد كان الناس يخرجونه نصف صاع، فقالت: «إني أُحِبُّ إذا وسَّع الله على الناس أن يُتمُّوا صاعا من قمح عن كل إنسان»[٢].

ومن ذلك أيضا اختلافُهُم في الوضوء مِمَّا مَسَّـتِ النار، فابن عمر رضي الله عنه: «كان يتوضَّأ مما مَسَّت النار، حتى يتوضَّأ من السَّكَر[٣]»[٤]. وكذا كان يفعل أبو هريرة رضي الله عنه، ويروي قوله ﷺ: «توضّئوا مما مسَّت النار»[٥].

أمَّـا ابن عباس رضي الله عنهما، فلـم يكن يرى ذلك، ويقول: «إنما النار بركةُ الله، وما تُحِلُّ من شيء ولا تحرِّمه، ولا وضوء ممَّا مسَّـت النار، ولا وضوء ممَّا دخل، إنما الوضوء ممَّا

---

(١) أخرجه ابن زنجويه (الأموال: ٣/ ١٢٤٨)، والبيهقي (السنن الكبرى: ٤/ ٢٨٢) من رواية ابن سيرين عن ابن عباس. ورجاله ثقات إلا أنَّ ابن سيرين لم يلق ابن عباس. وقد قيل: إنَّ ما أرسله ابنُ سيرين عن ابن عباس فإنما هو عن عكرمةَ عنه (تهذيب الكمال للمزي ٢٥/ ٣٤٩)، وعكرمةُ من رجال البخاري. قلت: ويشهد له الخبر الذي قبله، وقد أشار إلى ذلك البيهقي.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (المصنف: ٢/ ٣٩٧). وإسناده صحيح على شرط البخاري.

(٣) قال الجوهري (الصحاح: ٢/ ٦٨٧): «السَّكَرُ بالفتح: نبيذُ التمر. وفي التنزيل: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ (النحل: ٦٧)». وقد اختلف المفسِّرون في تفسير السَّكَر في الآية على أقوال، لعل ما يتماشى منها مع الخبر هنا هو تفسيره بأنه - كما أخرجه ابن جرير (تفسير الطبري: ١٧/ ٢٤٠) عن الشعبي ورجَّحه -: نبيذ التمر مِمَّا لا يُسكِر.

(٤) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ١/ ١٧٤) عن معمر عن الزهري عن سالم فذكره، وهذا سند صحيح. وقد روى ابن أبي شيبة (المصنف: ١/ ٥٢) خلافَ هذا القول عن ابن عمر من طريق مجاهد وجَبَلة بن سُحَيم، فلعلّه تراجع عنه إذِ اطلع على ناسخ أو معارض، أو كان يتوضأ احتياطا وندبا في غالب أحواله، أو ربما كان الوضوء مما مست النار هو آخر فِعْليه، فسالم بن عبد الله من أدرى الناس بأبيه ومن أكثرهم ملازمة له. وقد تكون روايةُ الوضوء من السَّكر عن ابن عمر غيرَ محفوظة بل وهماً من عبد الرزاق، والمحفوظ ما روى ابن أبي شيبة (المصنف: ١/ ٥٣) عن ابن عُلية عن معمر عن الزهري أن عمر بن عبد العزيز كان يتوضأ من السَّكَر (أو السُّكَّر). والله أعلم.

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب الوضوء ممَّا مسَّتِ النار، (١/ ٢٧٢)، رقم: (٣٥٢).

خرج من الإنسان»[١]. وقد اعترض برأيه يوما على أبي هريرة، رضي الله عنه، حين حَدَّث: «قال رسول الله ﷺ: «الوضوء مما مَسَّت النار، ولو من ثَوْرِ أَقِط». فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة، أنتوضَّأ من الدُّهْن؟! أنتوضَّأ من الحميم؟! فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعتَ حديثا عن رسول الله ﷺ فلا تَضرِبْ له مَثَلا»[٢].

ومن الأمثلة أيضا اختلافُهم في حكم الغُسْل يوم الجمعة، فقد كان أبو هريرة رضي الله عنه، يذهب إلى الوجوب تَمَشِّيا مع ظاهر الأمر النبوي، فعنه قال: «الغُسْل يوم الجمعة واجبٌ، كغسل الجنابة. قال له رجل: أَعَنِ النبي ﷺ؟ فقال: لا، وغَضِب»[٣]، وكان يقول: «لأغتسِلنَّ يومَ الجمعة ولو كأسٌ بدينار»[٤]، وابنُ عمر، أيضا، رُوي عنه ما يُستشعر منه اعتقادُه الوجوب، فقد قال: «إنما الغسل على من تجب عليه الجمعة...»[٥]، و«كان لا يروح إلى الجمعة إلا اغتَسل»[٦]. وكان «إذا حَلَف قال: أنا إذاً شرٌّ ممن لا يغتسل يوم الجمعة»[٧].

أمَّا عائشةُ وابن عباس، رضي الله عنهم، فقد رُوي عنهما ما يشير إلى أنهما تأوَّلا ظاهر الأمر بالغسل يومَ الجمعة من الوجوب إلى الندب، وكان معتمدُهم في ذلك النَّظرُ إلى علة الأمر وسببه الباعث عليه، لا إلى ظاهر اللفظ.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ١/ ١٦٨) عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء، أنه سمع ابن عبَّاس يقول، فذكره. وهذا سندٌ صحيح.

(٢) أخرجه الترمذي (السنن: ١/ ١١٤) واللفظ له. وابن ماجه (السنن: ١/ ١٦٣). وحسَّنه الألباني.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٣/ ١٩٨) عن مالك بن أنس، عن سعيد المقبري، عنه. وهذا سند صحيح.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (المصنف: ١/ ٤٣٤) وفيه زياد النميري: ضعيف.

(٥) أخرجه البيهقي (السنن الكبرى: ٣/ ٢٥٠). قال ابن حجر (فتح الباري: ٢/ ٣٨٢): بإسنادٍ صحيح.

(٦) أخرجه مالك (الموطأ برواية محمد بن الحسن: ص٤٧) عن نافعٍ ذكره.

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة (المصنف: ١/ ٤٣٥) وسنده ضعيف.

فعن عائشةَ، أنها قالت: «كان الناس يتنابون الجمعة من منازلهم من العوالي، فيأتون في العَبَاء، ويصيبُهم الغُبار، فتخرج منهم الريح، فأتى رسولَ الله ﷺ إنسانٌ منهم وهو عندي، فقال رسولُ الله ﷺ: لو أنَّكم تطهَّرتم ليومكم هذا»[١].

وعن ابن عبَّاس، وقد سأله أُناسٌ «فقالوا: يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا؟ قال: لا، ولكنَّه أطهر، وخيرٌ لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدء الغسل: كان الناس مجهودين يلبسون الصُّوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدُهم ضيّقا مُقَارِبَ السقْف، إنما هو عريش، فخرج رسول الله ﷺ في يوم حارّ، وعَرِق الناس في ذلك الصُّوف حتى ثارت منهم رياحٌ آذى بذلك بعضُهم بعضا، فلمَّا وجد رسولُ الله ﷺ تلك الريح قال: «أيُّها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا، ولْيَمَسَّ أحدُكم أفضلَ ما يجد من دهنه وطِيبه». قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف، وكُفُوا العمل ووُسِّع مسجدُهم، وذهب بعضُ الذي كان يؤذي بعضُهم بعضا من العَرَق»[٢].

ولعلَّها من أجلى صور الشدَّة في التشبُّث بالظاهر وإيثار الاتباع المحض من غير التفات إلى مُتَغيِّرات الأحوال، ما روى مجاهدٌ «عن ابن عمر، رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «ائذنوا للنِّساء بالليل إلى المساجد». فقال ابنٌ له: يُقال له واقد: إذن يتَّخِذنه دَغَلاً[٣]. قال: فضرب في صدره، وقال: أُحدِّثك عن رسول الله ﷺ

(١) أخرجه مسلم، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة...، (٢/ ٥٨١)، رقم: (٨٤٧).

(٢) أخرجه أحمد (المسند: ٤/ ٢٤١). وأبو داود (السنن: ١/ ٩٧)، واللفظ له. قال ابن حجر (فتح الباري: ٢/ ٣٦٢): إسناده حسن. وقال الأرناؤوط: إسناده جيد.

(٣) الدَّغَل هو - كما قال النووي (شرح صحيح مسلم: ٤/ ١٦٢) -: «الفساد والخداع والريبة»، والدَّغَل في الأصل: الشجر الكثير الملتف. وإذا دخل الرجل مدخلا فيه ريبة، قيل: دَغَل فيه، مثل دُخُول القانص =

وتقول: لا»[١]. وفي رواية: «فسبَّهُ سَبّاً سيِّئا ما سمعتُه سبَّه مثلَه قطّ، وقال: أُخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: والله لنمنعُهُن»[٢].

وفي المقابل نجد عائشة، رضي الله عنها، تلتفت إلى ما أحدثته النِّساءُ في خروجهن وتراه سببا مؤثِّرا في تغيُّرِ حُكم الإذن نظرا إلى ما صار يؤول إليه من الفساد، فقالت: «لو أدرك رسولُ الله ﷺ ما أحدثَ النِّساءُ لمنعهنَّ، كما مُنِعت نساءُ بني إسرائيل»[٣]. قال الطَّحَاوي: «فكان قولُ عائشة في هذا، وهي المأمونة على ما قالت، مع علمها وفقهِها ويقظتها، ما قد دلَّ على أنَّ النِّساء إنما كان لهنَّ إتيانُ المساجد في حياة رسول الله ﷺ واسعاً لحالٍ كُنَّ عليها، وقد خرجن عنها بعده إلى ضدِّها، فانتفى بذلك ما كان واسعاً لهنَّ من إتيانهنَّ إيَّاه على ما كُنَّ يأتينه في حياة رسول الله ﷺ. وإذا كُنَّ كذلك في حياة عائشةَ كُنَّ بعد موتها من ذلك أبعد»[٤].

ومن الأمثلة أيضا اختلافُهم في الفِطْر والقَصْر والتنفُّل في السَّفر لمن لم يشقَّ عليه ذلك، فابن عمر، رضي الله عنهما «كان يقول: من صَحِبنا فلا يصم... وكان لا يصوم

= المكانَ الخفيَّ يَختِلِ الصَّيْد. يُنظر تهذيب اللغة للأزهري (٨/ ٩١).

والمقصود في الأثر أنَّ بعض النساء قد يتَّخذن الخروج بالليل ستارا لإخفاء خيانتهن إن كانت.

(١) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة...، (١/ ٣٢٧)، رقم: (٤٤٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة...، (١/ ٣٢٧)، رقم: (٤٤٢).

(٣) أخرجه البخاري، واللفظ له، كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، (١/ ١٧٣)، رقم: (٨٦٩). ومسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة...، (١/ ٣٢٩)، رقم: (٤٤٥).

(٤) شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٢/ ١٤٢). والجمهور في هذه المسألة على مذهب عائشة، رضي الله عنها، ما خلا ابن حزم الظاهري الذي انتصر لمذهب ابن عمر، ودفع احتجاج الجمهور بأثر عائشةَ هذا من ثمانية وجوه. يُنظر المحلَّى لابن حزم (٣/ ١١٥).

في السَّـفر»[١]، وسُـئل عن الصلاة في السَّـفر، فقـال: «ركعتين ركعتين، من خالف السُّـنةَ كَفَـر»[٢]، و«لم يكـن يصـليِّ مع صلاة الفريضة في السَّـفر شـيئا، قبلهـا ولا بعدها، إلا من جوف اللَّيل...»[٣]. ورأى قوما يتنفَّلون بعد الفريضة في السَّـفر، فقال: «ما يصنعون؟!.. لو كنتُ مصلِّياً قبلها أو بعدَها لأتممتُها، صحبتُ النبيَّ ﷺ حتى قُبض، فكان لا يزيد على ركعتـين، وأبا بكر حتى قُبض فكان لا يزيد عليهما، وعمر وعثمان كذلك»[٤]. وأبو هريرة رضي الله عنه، لم يكن بأقلَّ استِمْسـاكا بظاهر السُّـنة من ابن عمر رضي الله عنهما، في مثل هذه المسائل، فقد رُوي عن ابنِه مُحَرَّر قولُه: «صمتُ رمضان في السَّفر فأمرني أبو هريرة أن أُعيدَه في أهلي، وأن أقضيَه فقضيتُه»[٥].

وفي المقابـل فإنَّ عائشـة، رضي الله عنهـا، «كانت تصوم في السَّـفر، وتصلِّي أربعا»[٦]، فقـال لهـا عُروةُ: «لـو صلَّيتِ ركعتـين؟! فقالت: يا ابن أختي، إنَّه لا يشـقُّ عـلي»[٧]. قال ابـن حجـر: هـذا «دالٌّ عـلى أنها تأوَّلـت أنَّ القصر رُخصـة، وأن الإتمام لمن لا يشـقُّ عليه أفضـل»[٨]. وكان ابن عبـاس رضي الله عنهما، يُـخَـيِّـرُ في الصيام في السـفر، ويقول: «إن

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (٢/ ٥٦٧)، وسنده صحيح.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٢/ ٥١٩)، والطبراني (الكبير: ١٣/ ٢٦٠) وغيرُهما. قال الهيثمي (مجمع الزوائد ٢/ ١٥٤): «رجاله رجال الصحيح». وقال ابن حجر (المطالب العالية: ٥/ ٩٩): إسناده صحيح. وقال الألباني (صلاة التراويح: ص٤٣): «رواه السَّراج في مسنده بإسنادين صحيحين».

(٣) أخرجه مالك (الموطأ: ١/ ١٥٠)، وسنده صحيح.

(٤) أخرجه أحمد (المسند:٩/ ١٦٥). قال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين. وأخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، (١/ ٤٧٩)، رقم (٦٨٩).

(٥) ذكر ابن حزم (المحلى: ٤/ ٤٠٣) أنه رُوِّيه من طريق عطاء عن المحرر به، وكذا ذكره السيوطي (الدر المنثور: ١/ ٤٦١)، وقال: أخرجه عبد بن حميد.

(٦) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٢/ ٥٦١)، وسنده متصل ورجاله ثقات.

(٧) أخرجه البيهقي (السنن الكبرى ٣/ ٢٠٤). قال ابن حجر (فتح الباري: ٢/ ٥٧١): «إسناده صحيح».

(٨) فتح الباري لابن حجر: (٢/ ٥٧١).

النبـي ﷺ صـام في السـفر وأفطر، فلا يُعاب على من صـام، ولا على من أفطر، فمن صام خيرٌ ممن أفطر. وقال: خُذْ بأيسرهما عليك»[١]، ومع أنه لم يكن يرى الإتمام كعائشة وعثمان، رضي الله عنهما، فقد كان يرى التنفُّل قبل الفريضة وبعدَها، ومما قال: «فرض رسـول الله ﷺ صـلاة الحـضر والسـفر، فكما تصلي في الحـضر قبلَها وبعدَهـا، فصلِّ في السَّـفر قبلَها وبعدَها»[٢]، وهذا قياسٌ في مقابل ظاهر السُّنة (الترك النبوي)[٣].

ومما يُلحظ على ابن عمـر، رضي الله عنهما، تهيُّبُه الشَّـديد من الفتيـا بالرأي بخلاف ابـن عبـاس، رضي الله عنه، الـذي كان يُفتي بالرأي كثيرا. عن جابر بـن زيد قال: «لقِيني ابـنُ عمـر فقال: يا جابـر! إنَّك من فقهـاء أهل البصرة وستُسْـتفتى فلا تُفْتِـينَّ إلا بكتابٍ ناطـق أو سُـنَّة ماضية»[٤]. وعـن نافع قال: «كان عبـد الله بن عمر، وعبـد الله بن عباس، يجلسـان للنـاس عند قدوم الحاجِّ. قـال: كنت أجلس إلى هذا يومـا، وإلى هذا يوما، فكان ابـنُ عبـاس يجيـب ويفتـي في كل ما يُسـأَل عنـه، وكان ابن عمـر يَـرُدُّ أكثرَ ممـا يفتي»[٥]. وعـن سـليمان بن يَسـار قال: «كنتُ أقسـمُ نفسي بين ابـن عبَّاس وابن عمـر، فكنتُ أكثرَ مـا أسـمع ابـنَ عمـر يقـول: لا أدري، وابن عبـاس لا يـردُّ أحدا، فسـمعتُ ابـن عبَّاس

(١) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٢/ ٥٦٩)، وسنده متصل ورجاله ثقات.

(٢) أخرجه أحمد (المسند: ٣/ ٤٩٤). قال الأرناؤوط: إسناده حسن، ونقل تحسينه أيضا عن البوصيري.

(٣) الأصل ترك ما تركه النبي ﷺ في أبواب العبادات، لأن مبناها على التوقيف، ولكن قد يخرج عن هذا الأصل لدليل من قياس ومصلحة، كما في إحداث أذان الجمعة الأول زمن عثمان، رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري (التاريخ الكبير: ٢/ ٢٠٤). والدارمي (السنن: ١/ ٢٦٤) قال محقق الدارمي: حسين سليم أسد: إسناده حسن. وأخرجه يعقوب الفسوي (المعرفة والتاريخ: ٣/ ٣٩٢) وغيرُه، بلفظ «العلم ثلاثة، كتاب ناطق، وسُنَّة ماضية، ولا أدري». وصحَّحه الألباني (سلسلة الأحاديث الضعيفة: ٨/ ٤١١) موقوفاً على ابن عمر.

(٥) أخرجه الدارمي (السنن: ١/ ٢٥٨). والبيهقي (المدخل إلى السنن الكبرى: ص١٥١). قال محقِّق الدارمي حسين سليم أسد: إسناده حسن.

يقول: عجباً لابن عمر وردِّه الناس! ألا ينظر في ما يَشُكُّ: فإنْ كانت مضت به سُنَّةٌ قال بها، وإلا قال برأيه!»[1].

المطلب الثالث: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد التابعين:

وفي عهد التابعين ظهرت أيضاً معالم التَّمايز بين أهل العلم، ما بين فريقٍ يؤثر الاتباع المحض ويكتفي بالظاهر ويقتصد في الفتيا، وفريقٍ ينظر إلى المعنى ويُعمِلُ الرأي ويجسُر على الفتيا. لكن توسَّعت في حقِّ الفريقين معاً دائرةُ المنصوص والسُّنة لتدخل فيها بالإضافة إلى أقوال النبي ﷺ وأفعالِه، اجتهاداتُ الصحابة، رضوان الله عليهم، سواءٌ صدروا فيها عن اتِّباع للظاهر أو المعنى.

وبالتأمُّل في سِيَر عدد من علمائهم وبعضِ ما أُثر عنهم من آراءٍ فقهيَّة، يظهر لنا في أهل المدينة عروةُ بن الزبير وسعيد بن المسيب أميلَ إلى المعاني، وسالم بن عبد الله والقاسمُ بن محمّد أميلَ إلى الألفاظ، وفي الطبقة التي تليهم كان ربيعةُ بن أبي عبد الرحمن مشهورا باتباع المعاني حتى لُقِّب بربيعة الرأي، وفي مقابله كان أبو الزناد والزهري وهما أكثر ميلاً إلى الألفاظ. وفي أهل الكوفة يظهر لنا في جانب أهل الألفاظ عامر بن شراحيل الشَّعبي، وفي جانب أهل المعاني إبراهيم النَّخَعي وأصحابه، لا سيما الحَكَمُ بن عُتيبة وحمَّاد بن أبي سليمان شيخا أبي حنيفة. وفي أهل البصرة محمد بن سيرين في جانب أهل الألفاظ، والحسن البصري في جانب أهل المعاني. رحم الله الجميع.

---

(١) ذَكَرَه الذهبي (تذكرة الحفاظ: ١/ ٣٨) عن الضَّحاك بن عثمان عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار به. وهذا المذكور على شرط مسلم.

وفي هـذا العهد أخذت تتعمّق الخلافـات الفقهية بين أصحاب هذه المناهج، ولم يكن ذلك بسـبب انقسـامهم الفطريِّ بين أهل لفظ وأهل معنى فحسب، بل ظهر سببٌ جديدٌ للخلاف لم يكن في عهد الصحابة، رضوان الله عليهم، وهو تقليدُ الصحابة أنفسهم، فعن أيوب السِّـخْتياني قال: «دعا عمرُ بن عبد العزيز سـالمَ بن عبد الله وعروةَ بن الزبير فسألهما عـن المسـافر في رمضان: أيصوم أم يفطـر؟ فقال عروة: إني إنما أخذتُ عن عائشـة، وقال سـالم: وإنما أخـذتُ عن عبد الله بن عمر قـال: فلمّا امتريا وارتفعـت أصواتُهما، قال عمر: اللهم اغفر، اللهم اغفر، أصومُه في اليُسر، وأُفطِره في العُسر»[1]. فعروةُ كان أخصَّ بخالته عائشـة، رضي الله عنها، وسـالمٌ كان أخصَّ بأبيه ابن عمر، رضي الله عنهما، فقلَّد كلٌّ منهما من كان به أخص.

وعليه، فإنه ليس من السَّـهل فرزُ علماء هـذا العصر إلى أهل لفظ وأهل معنىً بمجرَّد النظر إلى ما ورد عنهم من فتاوى ومسـائل - كما هو الحال بالنِّسـبة للصَّحابة، رضوان الله عليهـم - لأنَّ اللفظـيَّ فيهم بالفِطرة والنشـأة قد يُفتـي بالمعاني تقليدا لشـيوخه المعنويين لا اسـتقلالا، وكذلك المعنويَّ فيهم بالفطرة والنشـأة قد يُفتي بالألفاظ تقليدا لشيخوخه اللفظيين لا استقلالا.

ثـمَّ ربـما كان منهم من هو في فطرته لفظـي فلمَّا كَثُر تلقيه عن أهل المعاني من مشـايخه كعمـر بـن الخطاب وعائشـة وابن عبـاس، رضي الله عنهم، اعتدل وتوسَّـط، وكان منهم مـن هـو في فطرته معنـوي، فلمَّا كَثُر تلقيـه عن أهل الألفاظ من مشـايخه كابـن عمر وأبي هريرة، رضي الله عنهم، اعتدل وتوسَّط. ورغم هذا فَمِن التابعين من ظهر جليّاً تعمُّقُهُ في

(١) أخرجه عبد الرزاق (المصنف: ٢/ ٥٦٨)، وسنده متصل ورجاله ثقات.

الـرأي والمعنى، كربيعةَ وإبراهيم النَّخَعي وأصحابه، ومنهم من ظهر تعمُّقه في اتباع الأثر والإعراض عن الرأي، كالشعبي وابن سيرين والقاسم وسالم.

وهذه مجموعة من الآثار التي تشير إلى شيءٍ من ذلك:

الشَّعبي والنَّخَعي:

عـن محمد بـن عبد الرحمن بن أبي ليلى قـال: «كان إبراهيمُ صاحِبَ قياس، والشَّـعبي صاحـب آثار»[١]. وعن ابن عون، قال: «كان الشَّـعبي إذا جاءه شيءٌ اتَّقاه، وكان إبراهيمُ يقول ويقول»[٢]. وقال: «كان الشَّعبي مُنبسِطا، وكان إبراهيم منقبضاً، فإذا وقعت الفتوى، انقبض الشَّـعبي، وانبسـطَ إبراهيم»[٣]. وعن حمّاد بن أبي سليمان قال: «ما رأيت أحداً قطُّ كان أحضرَ مقياسا من إبراهيم»[٤]. وقال إبراهيم النَّخَعي: «ما كلُّ شيءٍ نُسأل عنه نحفظه، ولكنَّا نعرف الشيء بالشيء ونقيس الشيء بالشيء»[٥]، وقال: «إني لأسمع الحديث وأقيس عليـه مائـة شيء»[٦]. وعـن داود الأودي قال: قال الشـعبي: «أُحدِّثُك ثلاثـةَ أحاديث لها شـأن؟ قلتُ: بلى. قال: إذا سَـألتَ عن مسـألةٍ فَأُجبـتَ فيها فلا تُتْبع مسـألتك «أرأيت»؛ فـإن الله تعـالى قال في كتابـه ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقـان:٤٣] حتى فرغ من الآية. وحديثٌ آخر أحدِّثك به: إذا سُـئِلت عن شيء فلا تقس بشيءٍ فتُحرِّم حلالا وتُحلَّ حراما. والثالثةُ لها شـأن: إذا سُـئِلت عمَّا لا علم لك به فقل: لا علم لي، وأنا شريكُك»[٧].

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي: (٤/ ٣٠٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) العلل لأحمد: (١/ ٢٥٣).

(٥) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر: (٢/ ٨٧٢).

(٦) المرجع السابق.

(٧) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني: (٤/ ٣١٩).

وعـن الشـعبي قال: «إيَّاكم والمقايَسـة فوالـذي نفسي بيده لئـن أخذتم بالمقايسـة لَتُحِلُّنَّ الحـرام ولتحرِّمُـنَّ الحلال، ولكن مـا بلغكم عن أصحاب رسـول الله ﷺ فاحفظوه»[١].

وعن مالك بن مِغْوَل قال: «قال لي الشـعبي، ونظر إلى أصحاب الرأي: ما حدَّثك هؤلاء عن أصحاب محمد ﷺ فاقْبَله، وما خبَّروك به عن رأيهم، فارمِ به في الحُشّ»[٢].

ابن سِيرين والحَسَن:

قال ابن سـيرين: «أوَّلُ من قاس إبليس، وإنما عُبِدت الشـمس والقمر بالمقاييس»[٣]. وقال: «كانوا يقولون ما دام على الأثر فهو على الطَّريق»[٤]. وعن أشـعث عن ابن سـيرين «أنه كان لا يقول برأيه إلا شيئا سَمِعه»[٥]. وعن الشعبي قال: «اجتمعنا عند ابن هُبَيْرة في جماعة من قُراء أهل الكوفة والبصرة فجعل يَسأَلهم حتى انتهى إلى محمَّد بن سيرين فجعل يسـأله فيقول: «قال فلان كـذا، وقال فلان كذا، وقال فلان كذا»، فقـال له ابن هُبَيْرة: قد أَخـبَرتَ عـن غير واحد فبـأيِّ قولٍ آخذُ؟ قال: اختر لنفسـك، فقال ابن هُبَيرة: قد سـمع الشيخ عِلما لو أُعِينَ برأي»[٦]. وعن طريف بن شهاب العُطاردي: «أنه دخل على محمد بن سيرين في رَمضان وهو يأكل، فلم يسأله. فلمَّا فرغ قال: إنه وَجِعتْ إصبعي هذه»[٧]. وهذا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: (٨/ ٣٣).

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص١١٠.

(٣) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي: ص١٩٦.

(٤) المرجع السابق: ص١٩٨.

(٥) العلل لأحمد: (٣/ ٤٩٠).

(٦) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر: (٢/ ٩٠٥).

(٧) تفسير الطبري: (٣/ ٤٥٨). والعطاردي ليس بالقوي، والراوي عنه، وهو الحسن بن خالد الربعي، مجهول.

تعلُّـقٌ بظاهـر إطلاق لفظ «المـرض» في آية الصوم، وهو غلوٌّ لو صـحّ. وعن حفصةَ بنتِ سـيرين: «أنّ محمد بن سـيرين كان يكره أن يخالف عمرَ بن عبد العزيز، ويكره أن يُنقِص مـن صـاع، فكان يخرج تمراً»(١). وعن أبي حرَّة، قال: «سُـئِل الحسـن عن الأعراب يؤدُّون زكاة الفطر؟ قال: صاعٌ من لَبن»(٢). وعن معمر، قال: «قال رجل لابن سـيرين: رأيتُ في المنام حمامةً التقمتْ لؤلؤة، فخرجت منها أعظم مما دخلت، ورأيت حمامةً أُخرى التقمت لؤلـؤة، وخرجـت منها أصغر مما دخلت، ورأيتُ حمامةً أخـرى التقمت لؤلؤة، فخرجت مثل ما دخلت سـواء، فقال ابن سـيرين: أمَّا الحمامةُ التي التقمتِ اللؤلؤة فخرجت أعظم ممَّـا دخلت فهو الحسـن، يسـمع الحديث فيجـوِّدُه بمنطقـه، وأمَّا التي خرجـت أصغر مما دخلت فذاك محمد بن سـيرين يسمع الحديث فيشكُّ فيه، وينقص منه، وأمَّا التي خرجت كما دخلت فذاك قتادة أحفظُ الناس»(٣). وعن أبي نضرة قال: «لما قَدِمَ أبو سـلمة البصرة، أتيتُه أنا والحسـن، فقال للحسن: أنت الحسـن؟ ما كان أحدٌ بالبصرة أحبَّ إليَّ لقاءً منك، وذلـك أنـه بلغنـي أنك تفتـي برأيك، فلا تفتِ برأيك إلا أن تكون سـنَّة عن رسـول الله ﷺ أو كتابٌ مُنَزَّل»(٤). وعن يونس بن عبيد قال: «قال الحسـن احتِسـابا، وسـكتَ محمَّدٌ احتِسـابا»(٥). وعن القعقاع قال: «سـألتُ الحسـن عن رجلٍ تُرضِع امرأته صبياً، فحلف أن لا يطأها حتى تفطِم ولدَها [خشـيةَ أن يضرَّ ذلك الولد في اعتقادهم]، فقال: «ما أرى هـذا بغضـب، وإنما الإيـلاء في الغضب»، قال: وقال ابن سـيرين: مـا أدري ما هذا الذي

---

(١) تفسير الطبري: (٣/ ٤٥٨).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي: (٤/ ٢٩٠).

(٣) العلل لأحمد: (٢/ ٣١٥).

(٤) سنن الدارمي: (١/ ٢٦٣).

(٥) المرجع السابق: (٣/ ١٣٧). درء

يحدِّثون؟! إنما قال الله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ إلى ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، إذا مضت أربعةُ أشهر، فليخطبها إن رغب فيها»[١]. الحسن خصَّص العموم بالمعنى، وابنُ سيرين جرى مع ظاهر العموم. وعن محمد بن سيف أبو رجاء قال: «سألتُ الحسن عن المصحف أيُنقَطُ بالعربية؟ قال: «لا بأس به»، أما بلغك كتابُ عمر بن الخطاب؟ كتب: «تفقَّهوا في الدين، وأحسنوا عبارة الرؤيا، وتعلَّموا العربية»، قال: وسألت ابن سيرين، فقال: أخشى أن يُزاد في الحروف»[٢]. عن سليمان التيمي عن الحسن قال: «ليس في قتل القَمْلة وضوء»، قال: «وكان ابن سيرين يرى الوضوء»[٣]. وعن معمر، عن حفص، عن الحسن قال: «لا بأس أن يُعَجِّل [أي الزكاة]»، قال معمر: «وكره ذلك ابن سيرين»[٤].

القاسم وسالم وربيعة:

عن سفيان بن عيينة قال: «كُنَّا إذا رأينا طالبا للحديث يغشى ثلاثة ضَحِكنا منه: ربيعة، ومحمد بن أبي بكر بن حزم، وجعفر بن محمد؛ لأنهم كانوا لا يتقِنون الحديث»[٥]. وقال أبو جعفر البغدادي: «قلتُ ليحيى: مَنْ أكثرُ في سعيد، الزهري أم ربيعة؟ قال: الزهري في الحديث أكثر، وما ربيعةُ بدونه، والغالب على ربيعةَ الفقه، وعلى الزهري الحديث، ولكلٍّ واحد منهما مقامٌ أقامه الله تعالى فيه»[٦]. وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، قال: «سألتُ سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال: عشر من الإبل، فقلتُ: كم في

---

(١) تفسير الطبري: (٤/ ٤٦٢).
(٢) مصنف عبد الرزاق: (٤/ ٣٢٣).
(٣) مصنف عبد الرزاق: (١/ ٤٤٩).
(٤) مصنف عبد الرزاق: (٤/ ٨٧).
(٥) سير أعلام النبلاء للذهبي: (٦/ ٩١).
(٦) إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي: (٤/ ٣٥٥).

إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقلتُ: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل، فقلت: كـم في أربع؟ قال: عـشرون من الإبل، فقلتُ: حـين عَظُم جرحُها، واشـتدت مصيبتها، نَقَصَ عَقْلُها؟ فقال سـعيد: أعراقيٌ أنت؟ فقلـتُ: بل عالمٌ مُتثبِّت، أو جاهلٌ متعلِّم، فقال سـعيد: هي السُّـنة يا ابن أخي»[1]. وعن الشـافعي قال: «قال ربيعة: «مـن أفطر يوما من رمضان قضى اثني عشر يوما؛ لأنَّ الله جلَّ ذِكْرُه اختار شهرا من اثني عشر شهرا، فعليه أن يقـضي بَدلا من كلِّ يوم اثني عشر يوما». قال الشـافعي: يلزمه أن يقول: مَن ترك الصَّلاة ليلـةَ القدر أن يقضي تلك الصَّلاة ألف شـهر: لأنَّ الله عز وجل يقـول: ﴿ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ﴾ [القـدر:٣]»[2]. وقـال الشـافعي في قول ربيعة بأنَّ مـن أصاب أهله قبل أن يطـوف الإفاضة عليه هَـدْيٌ وعُمْرة: «ما علمت أنَّ أحداً من مفتي الأمصار قال هذا قَبْلَ ربيعـة، إلا مـا رُوي عن عكرمة. وهذا من قول ربيعةَ، عفا الله عنَّا وعنه، مِن ضَرْب: «من أفطـر يوما مـن رمضان قضى باثني عشر يومـا»، و«مَنْ قَبَّلَ امرأتَه، وهـو صائم، اعتكفَ ثلاثة أيام»، وما أشبهَ هذا من أقاويل كان يقولها»[3].

وعـن سـفيان عن إبراهيـم بن أبي حُرَّة قـال: ««كنتُ أزاحم أنا وسـالم بن عبد الله بن عمر، على الركن حتى نسـتلمه». قال سـفيان: وقال غيرُ إبراهيم بن أبي حُرَّة: «كان سـالم ابـن عبد الله لـو زاحم الإبل لَزَحَمَهَا»»[4]. وعن طلحة بن يحيى قال: «سـألتُ القاسـم بن محمـد عن اسـتلام الركن فقال: استلِمْهُ وزاحـمْ عليه يا ابـن أخي؛ فقد رأيـتُ ابنَ عمر يزاحم عليه حتى يدمى»[5]. وقال يحيى بن سـعيد: «كان القاسـم لا يكاد يعيب على أحد،

---

(١) موطأ مالك: (٢/ ٨٦٠).

(٢) معرفة السنن والآثار للبيهقي: (٦/ ٢٦٩).

(٣) الأم للشافعي: (٧/ ٢٥٨).

(٤) أخبار مكة للأزرقي: (١/ ٣٣٣).

(٥) المرجع السابق.

فتكلَّم ربيعةُ يوما، فأكثر، فلمَّا قام القاسم، قال، وهو متكئ عَليَّ: لا أبا لغيرك، أتراهم كانوا غافلين عمَّا يقول صاحبُنا؟! يعني: عمَّا يقول ربيعة برأيه»[1]. وعن القاسم: قال: «كانت عائشة قد استقلَّت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وهلمَّ جرا إلى أن ماتت يرحمها الله، وكنت ملازماً لها مع بِرِّها بي، وكنت أجالس البحر ابنَ عباس، وقد جلستُ مع أبي هريرة، وابن عمر فأكثرت، فكان هناك، يعني ابنَ عمر، ورعٌ وعلمٌ جمٌّ ووقوفٌ عمَّا لا علم له به»[2].

المطلب الرابع: أهل الرأي وأهل الحديث وأهل الألفاظ وأهل المعاني:

لقد شاع في كتب تاريخ الفقه الإسلامي تقسيم المدارس الاجتهادية في الفقه الإسلامي في عهد التابعين وتابعيهم من أئمة الاجتهاد إلى أهل الرأي، ومقرُّهم العراق، وأهل الحديث، ومقرُّهم الحجاز، متأثِّرين في ذلك بقول ابن خُلدون: «إنَّ الصّحابة كلَّهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدّين يؤخذ عن جميعهم. وإنّما كان ذلك مختصّا بالحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومُحكمه... وبقِي الأمر كذلك صَدْرَ الملّة، ثم عَظُمت أمصار الإسلام وذهبت الأُمِّية من العرب بممارسة الكتاب، وتَمَكُّنِ الاستنباط وكَمُل الفقه، وأصبح صِناعةً وعِلما، فبُدِّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القُرَّاء، وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلاً في أهل العراق لما قدَّمناه فاستكثروا من القياس ومَهروا فيه؛ فلذلك قيل: أهل الرأي، ومُقدَّم جماعتهم الذي استقرَّ المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس، والشافعيُّ من بعد»[3].

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي: (٥/ ٥٩).
(٢) الطَّبقات الكبرى لابن سعد (٢/ ٣٧٥).
(٣) تاريخ ابن خلدون: (١/ ٥٦٣).

وقد وَصَفَ غيرُ واحد أهلَ الحديث بما حاصله أنهم: «عُنوا بحفظ الأحاديث وفتاوى الصحابة، واتجهوا في تشريعهم إلى فهم هذه الآثار حسبما تدلُّ عليه عبارتُها، وتطبيقُها على ما يحدث من الحوادث غير باحثين في علل الأحكام ومبادئها؛ فإذا وجدوا ما فهموه من النص لا يتفق مع ما يقتضيه العقل لم يبالوا بهذا، وقالوا: هو النص. وكانوا من أجل هذا يتحرَّجون من الاجتهاد بالرأي، ولا يلجأون إليه إلا عند الضرورة القصوى»[1].

أمَّا أهل الرأي فقد وُصِفوا بأنهم: «أمعنوا النظر في مقاصد الشارع، وفي الأُسس التي بُني عليها التشريع، فاقتنعوا بأن الأحكام الشرعية معقولٌ معناها، ومقصودٌ بها تحقيق مصالح الناس، وبأنها تعتمد على مبادئ واحدة، وترمي إلى غاية واحدة، وهي لهذا لا بد أن تكون مُتَّسِقة، ولا تعارض ولا تباين بين نصوصها وأحكامها، وعلى هذا الأساس يفهمون النصوص، ويرجِّحون نصا على نص، ويستنبطون فيما لا نصَّ فيه، ولو أدَّى استنباطُهم، على هذا الأساس، إلى صرف نصٍّ عن ظاهره، أو ترجيح نص على آخر أقوى منه رواية، حسب الظاهر، وهُم من أجل هذا لا يتحرَّجون من السَّعة في الاجتهاد بالرأي، ويجعلون له مجالاً في أكثر بحوثهم التشريعية»[2].

وقد تعرَّض هذا التقسيم والتفريق بين مدرسة العراق ومدرسة الحجاز في عهد التابعين، على أساس كثرة الرأي أو الحديث أو اختلاف مناهج الاستدلال أو البيئة الجغرافية، إلى نقدٍ قوي من قِبَل عدد من الباحثين. فرأى عبد المجيد محمود أنَّ «إطلاق مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة أو بعبارة أرحب: مدرسة العراق ومدرسة الحجاز على هاتين الطائفتين المتميزتين في عصر التابعين أصدق تاريخا وأدق تعبيرا، وأولى بالمنهج

(1) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع لعبد الوهاب خلاف: ص251.

(2) المرجع السابق.

العلمي من أن يُطلق عليهما أهل الحديث وأهل الرأي؛ لأن الاختلاف بينهما لم يكن اختلافا في مصادر التشريع، أو المنهج بقدر ما كان اختلافا في التلقين وتنوُّعا في الأساتذة، وتبايناً في البيئة والعُرف، ولذا لم تُعرف هذه العبارةُ في عصر التابعين»[1].

وكذلك خلص حميدان الحميدان في بحث مُوَسَّع في الموضوع إلى أنه «لا صِحَّة مطلقا لإطلاق مصطلحي أهل الحديث وأهل الرأي على علماء التابعين، وبقدْرٍ مساوٍ فإنه لا يمكن القول... بأنَّ علماء التابعين انقسموا إلى فريقين في مناهجهم الاجتهادية، بل إن الاستنتاج الواضح من المناقشة يُبَيِّن أنَّ المنهج الاجتهادي الذي اتبعه علماء التابعين في كلا القُطرين كان واحدا... إلا أنه يمكن القول بأن هذا الاصطلاح قد ظهر خلال عصر الأئمة المجتهدين، وبشكل واضح في الخلاف بين علماء المدرسة الحنفية في العراق، وعلماء المدرسة المالكية في الحجاز»[2].

وقال الأستاذ مصطفى الزرقا: «شاع بين من كتبوا في تاريخ الفقه الإسلامي تفسيرٌ جغرافي لتركُّز مدرسة أهل الرأي في العراق، وبخاصَّة الكوفة، ومدرسة أهل الحديث في الحجاز، وبخاصَّة المدينة... هذا ما كنتُ قد قررته فعلا في كتابي «المدخل الفقهي العام»، جاريْتُ فيه بعضَ من سَبَقني، لكن يبدو للمتأمِّل أن هذا التفسير لنشوء المدرستين وتوطُّنهما الجغرافي بادئ الأمر لا يتَّفق مع عدَّة حقائقَ تاريخيةٍ وفقهية مشهورة»[3].

---

(١) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث لعبد المجيد محمود عبد المجيد: ص٣٣.

(٢) المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي الحديثة، لحميدان الحميدان: مجلة جامعة الملك سعود، م٤، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية: ص١٢٢.

(٣) الفقه الإسلامي ومدارسه، لمصطفى أحمد الزرقا: ص٥٩.

أمـا عبـد الحميد الإدريسي فقـد ذهب في مقالة لـه بعنوان «في نقد مقولـة أهل الرأي وأهل الحديث» إلى أبعدَ مما سـبق حيث نفى بالمطلق التفريق بين المدارس الفقهية، سـواءٌ في عـصر التابعـين أو في عـصر أئمـة الاجتهـاد، على أسـاس الـرأي والحديـث ومصادر الاسـتدلال والبيئـة والشـيوخ. ومما قـال في ذلـك: «يكاد يحصـل اليوم إجمـاع -أو شيء كالإجمـاع- بـين الذيـن كتبوا في تاريـخ التشريع الإسـلامي على أن الفقه الإسـلامي منذ نشأته تقاسمته مدرستان: مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الحديث... وعندي، أن هذه المقولة تحتاج إلى كثير تدقيق ومراجعة، إذ يسبق إلى الذهن منها ـ ضرورةً ـ أنه يمكن فهم الدين واستنباط الأحكام الشرعية منه اعتماداً على الحديث وحده، أو على الرأي وحده.

والذي يهمني في هذه العُجالة من أمري أن أجيب هنا عن سؤالين اثنين:

أ- هل فعلاً هناك: أهل رأي وأهل حديث؟

ب- مـا السـبب الحقيقـي في الخـلاف الواقـع بـين مختلـف الاتجاهـات والمذاهـب الفقهية»[1].

وحاصـل جوابـه عـن هذيـن السـؤالين أنَّ الـرأي والحديـث، وأصول الاسـتنباط، والبيئـة الجغرافيـة، والشـيوخ لا تصلـح أُسُسـاً للتفريـق بـين الاتجاهـات والمذاهـب الفقهيـة، وأن الاختـلاف الواقـع بينهـا مردُّه في الأسـاس إلى اختلاف منهـج الترتيب في أصـول الاسـتنباط من حيـثُ التقديمُ والتأخـير، ومنهـجُ الترجيح بينهـا إذا اقترنت من حيثُ الاعتبار والإهدار[2].

(١) «في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث» لعبد الحميد الإدريسي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد٢٨: ص١٤٩.

(٢) المرجع السابق: ص١٥٢.

واقترح في نهاية مقاله تقسيما آخر لهذه المدارس والاتجاهات الفقهية قائلا: «الأصح أن نُقسِّم اتجاهات الفقه الإسلامي عامَّة، وفق رؤيةٍ أخرى، إلى اتجاهين اثنين: اتجاه مقاصدي ينفذ إلى روح النصوص ومعانيها، وفي ساحة هذا الاتجاه بالذات وعلى أرضه كان يجري التقسيم القديم الذي حاولنا مناقشته في هذه المقالة [أهل الرأي وأهل الحديث جميعا]. واتجاه آخر على العكس تماماً إنَّما ينظر إلى ظواهر النصوص وألفاظها، ويقف عند ذلك لا يتعدَّاه، وهذا الاتجاه لا يقتصر على أهل الظاهر ممن يزعمون إنكار القياس، بل يشمل غيرهم ممن شأنُهم على خلاف منهج المدرسة الأولى. وعلى هذا الأساس يمكن إعادةُ قراءة تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام، وتناول إشكالاته وقضاياه العِلْمية من هذه الزاوية»[1].

ولا يتسع المقام هنا لمناقشة كل ما اشتملت عليه هذه الآراء من قضايا جزئية، وأكتفي بهذه الملاحظات على أهم مقرراتها:

أولا: إني وإن كنت أتَّفِق مع ما قيل إنَّ التقسيم الثُنائي للعلماء إلى «أهل رأي» و«أهل حديث»، لم يظهر كاصطلاح في عهد التابعين، إلا أني أجده مما يجدر التنبيه عليه أنَّ بذور هذا الاصطلاح وأوائلَ ظهوره قد وُجدت في هذا العهد، وأنه قد تميَّزت فيه عن جُمْلةِ أهل العلم طائفةٌ منهم اتَّسموا بالإكثار من الرأي والقياس والتفريع، والمبالغة، أحيانا، في معارضة ظواهر أخبار الآحاد بالرأي. ومن هؤلاء إبراهيمُ النَّخَعي وصاحباه حمَّاد بن أبي سليمان والحَكَم بن عتيبة، وهُم في الكوفة، وربيعةُ بن أبي عبد الرحمن في المدينة، وعُثمان ابن مسلم البَتِّي في البصرة. وقد اشتهر هؤلاءِ العلماء، نوعا ما، باسم «أهل الرأي» أو «أصحاب الرأي» أو «الأرأيتيُّون».

(١) المرجع السابق: ص١٥٥.

عن الزِّبْرقان، قال: «نهاني أبو وائل أن أُجالس **أصحاب أرأيت**»[١]. وأبو وائل، واسمه شقيق بن سلمة، من كبار التابعين أدرك النبي ﷺ ولم يره، ومات زمن الحجاج[٢]. وعن صالح بن مسلم، قال: «كنتُ مع الشَّعبي ويدي في يده، أو يدُه في يدي، فانتهينا إلى المسجد، فإذا حمَّاد [بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة] في المسجد وحولَه أصحابُه ولهم ضوضاء وأصوات، قال: فقال: والله لقد بَغَّض إليَّ هؤلاء هذا المسجدَ حتى تركوه أبغضَ إليَّ من كُناسة داري. معاشر الصَّعَافِقَة[٣]، فانصاع راجعاً ورجعنا»[٤]، «فقلتُ: مِمَّ يا أبا عمرو؟ قال: هؤلاء الرائيون **أصحاب الرأي**، لَمَّا أعيتهم أحاديثُ رسول الله ﷺ أن يحفظوها يجادلون»[٥]. وعن سُفيان بن عيينة، قال: «...أوَّلُ من تكلَّم بالرأي بالمدينة ربيعة، وبالكوفة أبو حنيفة، وبالبصرة البَتِّي...»[٦]. وعن الأعمش قال: «كان إبراهيم [أي النخعي] صيرفياً في الحديث أجيئه بالحديث، قال: فكتب مما أخذتُه عن أبي صالح عن أبي هريرة، قال: كانوا يتركون أشياءَ من أحاديثِ

---

(١) أخرجه ابن سعد (الطبقات الكبرى: ٦/ ١٠١) والدارمي، واللفظ له، (السنن: ١/ ٢٨٢) قال محقق الدارمي حسين سليم أسد: إسناده صحيح.

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد: (٦/ ٩٦).

(٣) قال ابن بطة (الإبانة الكبرى: ٢/ ٥١٦) بعد أن روى الأثر: «الصَّعَافِقَة: هم الذين يَغدون إلى الأسواق في زِيِّ التُّجار، ليس لهم رؤوسُ أموال، إنما رأس مال أحدهم الكلام، والعامَّة تُسَمِّي من كان هذا مُهَلَّسا».

(٤) أخرجه ابن سعد (الطبقات الكبرى: ٦/ ٢٥١). وصحَّحه آل زهوي في سلسلة الآثار الصحيحة (١/ ٣١٠).

(٥) أخرجها البيهقي (المدخل إلى السنن الكبرى: ص١٩١). وصحَّحها آل زهوي في سلسلة الآثار الصحيحة (١/ ٣١٠).

(٦) أخرجه الفسوي (المعرفة والتاريخ: ٣/ ٢١) عن الحميدي عن سفيان به. وهذا سند صحيح. ومقصود سفيان بالرأي هنا كثرةُ الاشتغال والشهرة به وتقديمه على الحديث، لا مطلق القول بمقتضاه، لأنَّ مطلق الرأي مرويٌّ عن كبار الصَّحابة والتابعين، وهذا مما لا يخفى على سفيان. وعلى هذا فليس دقيقا ما قاله ابن حزم (الإحكام ٦/ ٥٦): «هؤلاء النَّفر، غفر الله لنا ولهم، أَوَّلُ من فتح باب الرأي، وعوَّل عليه، واعترض بالقياس على حديث رسول الله ﷺ».

أبي هريرة»[١]. وعن الأعمش، قال: «ما رأيتُ أحداً أَرَدَّ لحديثٍ لم يسمَعْهُ من إبراهيم»[٢]. وعن حمَّاد بن زيد، وهو أحد أئمة الحديث الكبار، وذكروا له قول إبراهيم: «في الفأرة جزاءٌ إذا قتلها المُحْرِم» فقال حمَّاد: «ما كان بالكوفة رجلٌ أوحش بردِّ الآثار من إبراهيم؛ وذلك لقلَّة ما سمع من حديث النبي ﷺ ولا كان رجلٌ بالكوفة أحسنَ اتِّباعا ولا أحسن اقتداء من الشَّعبي؛ وذلك لكثرة ما سمع»[٣]. وقال الجصَّاص: «ذَكَر إبراهيمُ النَّخعي أنَّ أصحاب عبد الله [بن مسعود] كانوا إذا ذُكر لهم حديث أبي هريرة في أمر المستيقظ من نومه يغسل يديه قبل إدخالها الإناء، قالوا: إنَّ أبا هريرة كان مِهذاراً، فما يصنع بالمِهْراس[٤]؟ وقال الأشجعي لأبي هريرة: فما تصنع بالمِهْراس؟ فقال: أعوذ بالله من

---

(١) أخرجه أحمد (العلل: ١/ ٤٢٨) عن أبي أسامة عن الأعمش عن إبراهيم. وهذا سندٌ صحيح على شرط البخاري ومسلم.

(٢) ذكره الذهبي (سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٢٨) قال: قال أبو داود: حدثنا ابن أبي السري، حدثنا يونس بن بكير، عن الأعمش، به. وابن أبي السّري صدوقٌ له أوهامٌ كثيرة، وابن بكير صدوقٌ يخطئ، كما قال ابن حجر. وهذا سَند محتمِلٌ للتحسين.

(٣) أخرجه البيهقي (السنن الكبرى: ٥/ ٣٤٧). وإسناده متَّصل، ورجاله موثوقون. وما ذكره حمَّاد من قِلَّة سماع إبراهيم فيه نظر، فإنه كان «واسع الرواية» كما قال الذهبي (السير: ٤/ ٥٢١). وروى ابن سعد (الطبقات: ٦/ ٢٧١) بإسناد حسن عن الأعمش، قال: «ما ذكرتُ لإبراهيم حديثا قط إلا زادني فيه». نعم، الشعبي كان أوسع روايةً منه، لكنَّ إبراهيم كان أكثر تحفُّظا فيمن يروي عنهم. روى ابن سعد (الطبقات: ٦/ ٢٧٢) بإسناد حسن عن الحسن بن عبيد الله، قال: «قُلتُ لإبراهيم: ألا تحدثنا؟ فقال: تريد أن أكون مثل فلان [قلتُ: ربما يعني الشعبي] ائت مسجد الحي فإن جاء إنسان يسأل عن شيء فستَسْمَعُه». ولذلك قال ابن معين (تاريخه: ٤/ ١٤): «مراسيلُ إبراهيمَ أحبُّ إلي من مراسيل الشعبي».

(٤) المِهْراس: هو الجُرْن، وهو صخرة مجُوَّرة تسع كثيرا من الماء. يُنظر جمهرة اللغة للجوهري (١/ ٤٦٧). ووجه الاعتراض بالمهراس على الحديث وضَّحهُ الجصَّاص (أحكام القرآن ٣/ ٣٦٠) بقوله: «والذي أنكره أصحابُ عبد الله من قول أبي هريرة اعتقادُه الإيجابَ فيه؛ لأنه كان معلوما أن المهراس الذي كان بالمدينة قد كان يُتوضأ منه في عهد رسول الله ﷺ وبعده، فلم ينكره أحد ولم يكن الوضوءُ منه إلا بإدخال اليد فيه فاستنكر أصحاب عبد الله اعتقادَ الوجوب فيه مع ظهور الاغتراف منه باليد من غير نكير من أحد منهم عليه، ولم يدفعوا عندنا روايته، وإنما أنكروا اعتقاد الوجوب».

شرِّك»[١]. قال ابن عبد البر: «قال مالك في الذي قال لأبي هريرة: كيف بالمِهْراس؟ فقال مالك: أكره أن يُعارض مثلُ هذا من قول رسول الله ﷺ»[٢].

ثانياً: أَتَّفِقُ أيضا مع من قال بأن البيئة والعامل الجغرافي (العراق والحجاز) لم يكن ذا شأن في تكوين الاتجاهات الفقهية، بخلاف ما تتابع عليه كثيرٌ من الكاتبين في تاريخ الفقه. فالحديث في الكوفة لم يكن بأقلَّ منه في المدينة، والرأيُ في المدينة لم يكن بأقلَّ منه في الكوفة. ولكنَّ الرأيَ في الكوفة ـ كما قال الشيخ أبو زهرة ـ كان يعتمد على مِنهاج القياس، بينما الرأي في المدينة كان يعتمد على منهاج المصلحة[٣].

ثالثاً: لا أَتَّفِقُ مع الحميدان في إنكاره دور الشيوخ من الصحابة في تكوين الاتجاهات الفقهية في عهد التابعين، بل الشيوخ - في نظري - هم العامل الأكبر في اختلاف فقه أهل العراق عن فقه أهل الحجاز. فالمسائل الفقهية التي اختلف فيها أهل العراق مع أهل الحجاز مردُّها في الغالب ذهاب كل فريق إلى قول من استوطن بلدهم من الصَّحابة. ولا يكاد أهل العراق يخرجون عن أقوال ابن مسعود وأصحابه، وعلي بن أبي طالب وأصحابه. وأهل المدينة في الحجاز لا يكادون يخرجون عن أقضية الخلفاء في المدينة، وأقوال زيد بن

(١) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٣٥٩). واعتراضُ الأشجعي - وهو تابعيٌ من أصحاب ابن مسعود (الإصابة: ٥/ ٤٢٤) - على أبي هريرة، أخرجه أحمد (المسند: ١٤/ ٥٢٤)، وأبو يعلى (المسند: ١٠/ ٣٧٧). ورجاله رجال الصَّحيح، وحسَّن إسناده الأرناؤوط وحسين سليم أسد. وقول النخعي عن أصحاب عبد الله، أخرجه ابن أبي شيبة (المصنف: ١/ ٩٤) ولفظه: «كان أصحاب عبد الله إذا ذُكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي بالمدينة؟». وإسناده صحيح على شرط البخاري ومسلم.

(٢) التمهيد لابن عبد البر: (١٨/ ٢٦٠).

(٣) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة: ص٢٤٨.

ثابت وابن عمر وعائشة، رضي الله عنهم. وأهل مكة لا يكادون يخرجون عن أقوال ابن عباس، رضي الله عنهما، وأصحابه.

هذا من حيثُ الأقوال الفقهية التي استقرت في كل بلد، أما من حيث التوجُّه نحو الرأي والتعليل أو اللفظ والظاهر، فالملاحظ أنَّ التابعين الذين أكثروا من الأخذ عن أصحاب المعاني من الصَّحابة كابن المسيب الذي كان أعلم الناس بقضايا عمر وعثمان وزيد بن ثابت، رضي الله عنهم، وعروة الذي أكثر من الأخذ عن عائشة، رضي الله عنها، ومجاهد وغيره ممن أكثروا الأخذ عن ابن عباس، رضي الله عنهما، كانوا أميلَ إلى المعاني. أمَّا الذين أكثروا من الأخذ عن ابن عمر وأبي هريرة، رضي الله عنهم، كسالم والقاسم وابن سيرين فكانوا أميلَ إلى الألفاظ.

رابعاً: أُؤَكِّد وجاهةَ دعوة الإدريسي إلى إعادة قراءة تاريخ الفقه على وفق تقسيمٍ جديد، يُقسَّم فيه العلماء إلى اتجاهين: أهل ألفاظ وظواهر، وأهل معانٍ ومقاصد. وهذا ما جَهِدنا في عرضه في هذا البحث. مع الأخذ بعين الاعتبار أَنَّ أهل الألفاظ ليسوا على درجة واحدة في اتباع اللفظ، وكذلك أهل المعاني في اتباع المعنى، بل ثمة من يظهر غُلوُّه في اتباع اللفظ أو اتباع المعنى، ومنهم من يعتدل شأنه حتى يمكن عدُّه اتجاها ثالثا يجمع بين خصائص أهل الألفاظ وأهل المعاني.

والواقع أنَّ هذا التقسيم ليس جديدا كما ظنَّ الإدريسي بل ذكره العلماء قديما وحديثا واستثمروه في عرض المناحي الفقهية في قضايا شتى. ومن الذين أشاروا إلى هذا الانقسام في النظر الفقهي وأحسنوا توظيفه الأصولي الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى:

ففي نهاية كتاب المقاصد، حَصَر طرق معرفة مقصود الشارع في ثلاثةِ اتجاهات:

الأول: اتجاه الظاهرية، وهُم القائلون بأنَّ «مقصد الشارع غائبٌ عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرَّدا عن تتبُّع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي»[١].

والثاني: الاتجاه المقابل للظاهرية، وهو ضربان:

أحدهما: اتجاه الباطنية، وهُم القائلون بأنَّ «مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها، وإنما المقصود أمرٌ آخر وراءه، ويَطَّرِد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها مُتمسَّك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلِّ قاصد لإبطال الشريعة»[٢].

والضرب الثاني: اتجاه المتعمِّقين في القياس، المقدِّمين له على النصوص، وهم القائلون بأنَّ «مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تُعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النّصُّ المعنى النظريَّ اطُّرِح وقُدِّم المعنى النظري، وهو إمَّا بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جِدّاً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعةً للمعاني النظرية»[٣].

والاتجاه الثالث: اتجاه العلماء الرَّاسخين، وهُم القائلون «باعتبار الأمرين [اللفظ

(١) الموافقات للشاطبي: (٣/ ١٣٢).
(٢) المرجع السابق: (٣/ ١٣٣).
(٣) المرجع السابق: (٣/ ١٣٣).

والمعنـى] جميعا، على وجـه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنـص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظامٍ واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض»[١].

وفي كتاب الأوامر والنواهي حصر النظر في صريح الأمر والنهي في اتجاهين:

أحدهمـا: نظرُ «مَـنْ يجـري مع مجـرَّد الصيغة مجـرى التعبُّـد المحض من غـير تعليل؛ فـلا فـرق عنـد صاحب هـذا النظـر بين أمـرٍ وأمـر، ولا بين نهـيٍ ونهـي»[٢]. وهـذا نظرُ أصحاب الألفاظ.

والثاني: نظرٌ «مِنْ حيثُ يُفهم من الأوامر والنواهي قصدٌ شرعيٌّ بحسب الاستقراء، ومـا يقـترن بها من القرائـن الحاليـة أو المقاليـة الدالَّة على أعيـان المصالـح في المأمورات، والمفاسـد في المنهيـات»[٣]. وهـذا نظر أصحاب المعـاني. وقد رجَّحه الشـاطبي على النظر الأول. فقـال بعد أن اسـتدلَّ له بوجـوهٍ نقلية وعقلية: «فإذا ثبت هـذا وعَمِل العامل على مقتضى المفهوم من علَّة الأمر والنهي؛ فهو جارٍ على السَّـنن القويم، موافقٌ لقصد الشـارع في وِرْدِه وصَدْرِه»[٤].

وقـال في كتـاب الاجتهاد مُشـيرا إلى ثُنائِيَّة المعنى واللفظ: «فأصحـاب الرأي جرّدوا المعـاني، فنظـروا في الشريعـة بها، واطَّرحـوا خُصُوصِيَّـات الألفـاظ، والظَّاهريـةُ جَرَّدوا مُقْتضيـات الألفاظ، فنظروا في الشَّريعة بها، واطَّرحوا خُصوصيات المعاني القياسـية»[٥].

---

(١) الموافقات للشاطبي: (٣/ ١٣٤).
(٢) المرجع السابق: (٣/ ٤٠٤).
(٣) المرجع السابق: (٣/ ٤١٢).
(٤) المرجع السابق: (٣/ ٤٢١).
(٥) المرجع السابق: (٥/ ٢٣٠).

وقـال: «وإن كانت المذاهـب كلُّها طُرُقاً إلى الله، ولكنَّ الترجيح فيهـا لا بدَّ منه؛ لأنَّه أبعدُ من اتِّباع الهوى كما تقدم، وأقربُ إلى تحرِّي قصد الشـارع في مسـائل الاجتهاد؛ فقد قالوا في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقا: إنه بدعةٌ حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السُّـنة. فإن كان ثَمَّ رأيٌ بين هذين، فهو الأولى بالاتباع»[1].

وممـن أشـار إلى قريب من هذا التقسـيم أيضا ابـن القيم، رحمه الله تعالى، حيث قسَّـم علـماء الأمـة، بالنظـر إلى تبليغ ألفـاظ الشريعة أو معانيها إلى قسـمين، فقـال: «ولما كانت الدعـوة إلى الله والتبليغ عن رسـوله شـعارَ حزبـه المفلحين، وأتباعِهِ مـن العالمين، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسـف: ١٠٨]، وكان التبليغ عنه من عين تبليغ ألفاظه وما جاء به وتبليغ معانيه، كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين:

أحدهما: حُفَّاظ الحديث، وجهابذتُه، والقادة الذين هم أئمة الأنام وزوامل الإسلام، الذيـن حفظـوا على الأئمـة[2] معاقد الدين ومعاقلـه، وحَمَوا من التغيـير والتكدير موارده ومناهله...

القسـم الثاني: فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خُصُّوا باستنباط الأحكام، وعُنوا بضبط قواعد الحلال والحرام»[3].

---

(١) الموافقات للشاطبي: (٥/ ٢٨٠).

(٢) لعلها «الأمة» لا «الأئمة»، لكن ما أثبتناه هو ما في المطبوع.

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم: (١/ ٧).

وهـذا التقسـيم، وإن لم يكـن مطابِقـا تماما لتقسـيم العلماء إلى اتجاهـين: أهل الألفاظ والظواهـر، وأهـل المعـاني والمقاصـد، فالملاحـظُ عـلى أكثر حُفَّـاظ الحديث والمشـتغلين بالرواية غلبةُ اتِّباع اللفظ والظاهر والعمل بالجزئي دون موازنته مع الكلي عند التعارض، والملاحـظ على أكثر أهل الفقه والنظر غلبة اتباع المعاني والمقاصد وميلهم إلى تقديم الكلِّي على الجزئي عند التعارض إذا تعذَّر الجمع بينهما.

وهذا التقسيم مأخوذٌ أصلا: من حديثه ﷺ: «مَثَلُ ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمَثـل الغيـث الكثير أصاب أرضاً، فكان منهـا نقيَّة، قَبِلت الماء، فأنبتتِ الكلأ والعُشْـب الكثير، وكانت منها أجادِب، أمسـكتِ الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسَقَوا وزرعوا، وأصابـت منها طائفةً أخرى، إنما هي قِيعان لا تمسـك ماءً ولا تنبـت كلأً، فذلك مَثَلُ من فقِه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلِم وعلَّم، ومَثَلُ من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به»[١].

ومن حديثه ﷺ: «نضَّر الله عبداً سَـمِع مقالتي، فوعاها، ثم أدَّاها إلى من لم يسـمعْها، فرُبَّ حامل فقهٍ لا فقه له، ورُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»[٢].

فيظهر في هذين الحديثين بجلاء انقسامُ أهل العلم إلى حَمَلَة آثارٍ وفقهاء.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب فضل من علم وعلَّم، (١/ ٢٧)، رقم: (٧٩). ومسلم، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث به النبي ﷺ من الهدى والعلم، (٤/ ١٧٨٧)، رقم: (٢٢٨٢).

(٢) أخرجه أحمد (المسند: ٢٧/ ٣١٨) وغيره، من حديث جبير بن مطعم. قال الأرناؤوط: «حديث صحيح، وهذا إسناد حسن». وأخرجه الترمذي (السنن: ٥/ ٣٣) وغيره من حديث زيد بن ثابت. قال الترمذي: «وفي الباب عن عبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وجبير بن مطعم، وأبي الدرداء، وأنس. حديث زيد بن ثابت حديث حسن». وقال الألباني: صحيح.

وقد أشار ابن القيِّم إلى قسمة أهل العلم إلى أهلِ ألفاظ وأهلِ معان في غير موضع في إعلام الموقعين، منبِّها على ضرورة التوسُّط وعدم الإسراف في اتباع المعاني أو الألفاظ على حدٍّ سواء. ومما قال في ذلك: «العلم بمراد المتكلِّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علَّتِه، والحَوالة على الأول أوضحُ لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبُّر، وقد يَعْرِض لكلٍّ من الفريقين ما يُخِلُّ بمعرفة مراد المتكلِّم، فيَعْرِض لأرباب الألفاظ التقصيرُ بها عن عمومها وهضمُها تارةً، وتحميلُها فوق ما أُريد بها تارةً، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظيرُ ما يعرض لأرباب الألفاظ»[1].

ورغم جَعْلِه أحدَ فريقي الصَّحابة المختلفَيْن في صلاة العصر في غزوة بني قريظة سَلَفاً لأصحاب المعاني، والفريقَ الآخر سَلَفاً لأصحاب الألفاظ، كما أشرنا إليه في موضع سابق، فقد انتقدَ المتطرِّفين من كلا الاتجاهين، فقال: «وأصحابُ الرأي والقياس حمَّلوا معاني النصوص فوق ما حمَّلها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصَّروا بمعانيها عن مراده، فأولئك قالوا: إذا وقعت قطرةٌ من دَمٍ في البحر فالقياس أنَّه ينجُس، ونجَّسوا بها الماء الكثير مع أنَّه لم يتغيَّر منه شيءٌ البتةَ بتلك القطرة[2]، وهؤلاء قالوا: إذا بال جَرَّةً من بول وصبَّها في الماء لم تُنجِّسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيءٍ نجَّسه...»[3]، وذَكَرَ مسائل أخرى، ثم خلص أخيراً إلى «أنَّ الواجب فيما علَّق عليه الشارع الأحكام

(١) إعلام الموقعين لابن القيم: (١/ ١٦٨).

(٢) لم أهتدِ إلى من قال بهذا القول من أهل العلم، والمذكور في كتب اختلاف العلماء الإجماعُ على أنَّ الماء الكثير لا ينجِّسه شيء إلا ما غيَّر أحدَ أوصافه. قال ابن المنذر (الأوسط ١/ ٢٦٠): «وأجمعوا على أنَّ الماء الكثير، مثل الرجل من البحر، أو نحو ذلك، إذا وقعت فيه نجاسة فلم تغير له لونا، ولا طعما، ولا ريحا أنه بحاله في الطهارة قبل أن تقع فيه النجاسة. واختلفوا في الماء القليل تحل فيه نجاسة لم تغير للماء طعما، ولا لونا، ولا ريحا».

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم: (١/ ١٧٠).

مـن الألفاظ والمعاني أن لا يُتَجاوَزَ بألفاظهـا ومعانيها، ولا يُقَصَّر بها، ويُعطى اللَّفظُ حقَّه والمعنى حقَّه»[١].

ومـن المعاصرين أشـار عبد المجيد محمود إلى أنَّ الـصِّراع والخصومة بين المكثرين من الفتوى والمقلِّين، سـواءٌ أكانوا أهل رأي أو أهل حديث «هو صراعٌ طبيعيٌ ملازمٌ لوجود الإنسـان ما دام لم يُخْلق على نمطٍ واحدٍ من التفكير والتقدير، ولذا كان لنا أن نسـتنتج أن الـصِّراع بينهـما كان في غير العـراق والحجاز من أمصار المسـلمين، بدليل أننـا رأينا مِصْرَ صورةً من صور النزاع بين العقليين والنَّصِّيين»[٢].

وقال الأستاذ مصطفى الزرقا: «إنَّ التفسير الجغرافي لنشأة مدرستي الرأي والحديث وتركُّزِهما لا ينطبق على مذهب من المذاهب الأربعة... ويبدو أنَّ التفسـير الأقرب للواقع والأبعد عن التكلُّف هو أنَّ اختلاف منهج مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي هو مظهرٌ لمنهجين أساسـين في التعامل مع النصوص التشريعية عموما، قلَّما تخلو منهما بيئةٌ إنسـانية متحضِّرة: منهجٌ شـديد التمسُّـك بظاهر النص، ومنهجٌ يعطي وزنا أكبر للمقاصد العامَّة التي بُني عليها النَّص والحكمة المتوخَّاة منه»[٣].

المطلب الخامس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد أئمة الاجتهاد:

بعـد انقضـاء عـصر التابعـين تركَّـز إطلاق مصطلـح «أهل الـرأي» عـلى أبي حنيفة، رحمـه الله، وأتباعـه، وذلـك في مقابـل مصطلـح «أهـل الحديـث» الـذي شَـمِل تقريبـاً

(١) إعلام الموقعين لابن القيم: (١/ ١٧٢).

(٢) الاتجاهات الفقهية عند أهل الحديث لعبد المجيد محمود عبد المجيد: ص٤٩.

(٣) الفقه الإسلامي ومدارسه، لمصطفى أحمد الزرقا: ص٦٢.

جميعَ أئمة الاجتهاد غيرَهم. والسَّببُ في ذلك، في نظري، يعود إلى أربعة أمور انبنى بعضُها على بعض:

أوَّلها: غلبة التفريع والقياس والتخريج ومسائل الفقه الافتراضي على مجالس أبي حنيفة، رحمه الله، وأتباعه.

والثاني: قلة إتقان كثيرٍ منهم الحديث، وتركهم الاشتغال بروايته ومذاكرة أسانيده ومتونه في مجالسهم.

والثالث: ما بدا لكثيرٍ من أهل الحديث والفقه أنَّ فقهاء الرأي من أهل الكوفة يعتمِدون رأيهم في مقابل الحديث: إمَّا جهلا به لعدم بلوغه إيَّاهم أو تقصيرهم في طلبه، وإما تقديماً لرأيهم عليه عند التعارض.

والرابع: انتحالُ كثيرٍ من أهل الرأي، كبِشْر المرِيسِيّ وغيره، مذهبَ المعتزلة. ومنهجُ المعتزلة، كما هو معروف، يقوم على تأويل النصوص، أو دفعها والتشكيك في حَمَلتِها، استنادا إلى الرأي وما يعتقدون أنَّه مقتضى النَّظر العقلي.

وفيما يلي نُقُولٌ عن أهل العلم تشير إلى جوانبَ مما ذكرنا.

قال الطُّوفي: «اعلم أنَّ أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كلُّ من تصرَّف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحَّته. وأمَّا بحسب العَلَميَّة، فهو في عُرف السَّلف عَلَمٌ على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة ومن تابعه منهم، وإنما سُمِّي هؤلاء أهل الرأي؛ لأنهم تركوا كثيرا من الأحاديث إلى الرأي

والقياس: إما لعدم بلوغهم إيَّاه، أو لكونه على خلاف الكتاب، أو لكونه روايةَ غيرِ فقيه، أو قد أنكره راوي الأصل، أو لكونه خبر واحد فيما تعمُّ به البلوى، أو لكونه وارداً في الحدود والكفارات على أصلهم في ذلك، وبمقتضى هذه القواعد لزمهم ترك العمل بأحاديث كثيرة حتى خرَّج أحمد، رحمه الله تعالى، فيما ذكره الخلال في «جامِعِه» نحو مائة أو خمسمائة حديث صِحَاح خالفها أبو حنيفة»[1].

وقال ابن رجب: «قاعدة: الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به لا يكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيده، ولا متونه، ويُخطِئون في حفظ الأسانيد كثيراً، ويروون المتون بالمعنى، ويخالفون الحفَّاظ في ألفاظه. وربما يأتون بألفاظ تشبه ألفاظ الفقهاء المتداولة بينهم»[2]. ومثَّل لهؤلاء الفقهاء وذَكَر منهم: «فقهاء الكوفة، ورأسُهم حمَّاد بن أبي سليمان، وأتباعُه [أبو حنيفة وأصحابه]. وكذلك الحَكَم بن عُتيبة. قال شعبة: كان حمَّاد بن أبي سليمان لا يحفظ. قال ابن أبي حاتم: كان الغالب عليه الفقه، ولم يُرزق حفظ الآثار. وقال شعبة - أيضاً -: كان حمَّاد ومغيرة أحفظَ من الحَكَم، يعني مع سوء حفظ حمَّاد للآثار كان أحفظَ من الحَكَم. وقال عثمان البتِّي: كان حمَّاد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال: «قال إبراهيم» أخطأ. قال أبو حاتم الرازي: حمَّاد صدوق، لا يُحتج بحديثه، وهو مستقيمٌ في الفقه، فإذا جاء الآثار شَوَّش. وكان حمَّاد إذا سُئل عن

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي: (٣/ ٢٨٩). وكصنيع أحمدَ الكتابُ الذي عقده أبو بكر بن أبي شيبة في مصنَّفه (٧/ ٢٧٧)، وعنونه بـ«كتاب الرد على أبي حنيفة. هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله ﷺ». وأورد فيه ١٢٥ مسألة. وقد تعقَّبه بالردِّ على ذلك بعضُ الحنفية. وخلص عبد المجيد محمود (الاتجاهات الفقهية عند المحدثين: ص٥٧٥) بعد عرض تلك المسائل إلى أن ابن أبي شيبة لم يكن مصيبا في انتقاداته لأبي حنيفة في غالب تلك المسائل.

(٢) شرح عِلَل الترمذي لابن رجب: (٢/ ٨٣٣).

شيء من الرأي سُرَّ به، فإذا سُئل عن الرواية ثقُلت عليه، وربَّما كان يُسأل عن شيء من حديث إبراهيم فيقول: قد طال العهد بإبراهيم. قال حمَّاد بن سلمة: كنتُ أسأل حمَّاد بن أبي سليمان عن أحاديث مُسندة، وكان الناس يسألونه عن رأيه، فكنت إذا جئتُ قال: لا جاء الله بك. قال حمَّاد بن زيد: قدم علينا حمَّاد البصرة، فجعل فتيان البصرة يسخرون به، فقال له رجل: ما تقول في رجلٍ وطىءَ دجاجةً ميتة، فخرج منها بيضة؟ وقال له آخر: ما تقول في رجل طلَّق امرأته مِلءَ سُكُرُّجَة [إناءٌ يُؤكل فيه]؟»[1].

وقال ابن عبد البر: «أفرط أصحابُ الحديث في ذمِّ أبي حنيفة، رحمه الله، وتجاوزوا الحدَّ في ذلك. والسبب الموجِب لذلك عندهم إدخالُه الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما، وأكثر أهل العلم يقولون: إذا صحَّ الأثر من جهة الإسناد بَطَلَ القياس والنَّظر، وكان ردُّه لما ردَّ من الأحاديث بتأويل محتمل، وكثيرٌ منه قد تقدَّمه إليه غيره، وتابعه عليه مثلُه ممن قال بالرأي، وجُلُّ ما يُوجد له من ذلك ما كان منه اتباعاً لأهل بلده كإبراهيم النَّخَعي وأصحاب ابن مسعود إلا أنه أغرق وأفرط في تنزيل النوازل هو وأصحابُه والجوابِ فيها برأيهم واستحسانهم، فيأتي منهم من ذلك خلافٌ كثيرٌ للسَّلف وشُنَعٌ هي عند مخالفيهم بِدَع. وما أعلمُ أحداً من أهل العلم إلا وله تأويلٌ في آية، أو مذهبٌ في سُنّة، ردَّ من أجل ذلك المذهب بسنَّة أخرى بتأويل سائغ، أو ادِّعاء نسخ، إلا أن لأبي حنيفة من ذلك كثيراً، وهو يُوجد لغيره قليلا»[2].

ومما يدلُّ على هذا الذي قاله ابنُ عبد البر: ما قاله الأوزاعي: «إنا لا ننقِم على أبي حنيفة الرأي، كلُّنا نرى، إنما ننقم عليه أنه يُذكر له الحديث عن رسول الله ﷺ فيُفتي

(١) شرح عِلَل الترمذي لابن رجب: (٢/ ٨٣٣).
(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر: (٢/ ١٠٨٠).

بخلافه»[١]، وما قاله حمَّاد بن سلَمة: «إنَّ أبا حنيفة استقبل الآثار والسُّنن يردُّها برأيه»[٢]، وما قاله الشـافعي في حديث الضَّحِك في الصلاة «لـو ثبت عندنا الحديث بذلك لقلنا به. والـذي يزعـم أنَّ عليـه الوضـوء في القهقهة يزعـم أنَّ القياس أن لا ينتقـض، ولكنَّه يتَّبع الآثـار، فلـو كان يتبَّع منهـا الصحيح المعـروف كان بذلك عندنـا حميداً، ولكنَّـه يردُّ منها الصَّحيـح الموصول المعروف، ويقبل الضَّعيف المنقطـع»[٣]. وقال أيضا: «نظرتُ في كُتُبٍ لأصحـاب أبي حنيفـة، فـإذا فيها مائة وثلاثون ورقـة، فعدَدْتُ منها ثمانـين ورقةً، خلاف الكتاب والسنَّة»[٤]. وعن أبي سليمان الجوزجاني قال: «ما تكلَّم أبو حنيفة ولا أبو يوسف، ولا زُفَـر، ولا محمَّد، ولا أحدٌ من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلَّم في القرآن بشرٌ المرِيسِيّ، وابن أبي دُؤَاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة»[٥].

فـإذا تقـرَّر أنَّ مـا ذكرنـا من الأمور هي السَّـبب الأسـاس في اختصـاص أبي حنيفة، رحمـه الله وأصحابـه، وأتباعِـه، بمصطلح «أهل الـرأي»، واشـتهارهم به، تبـيَّن لنا خطأ مـن جعل مصطلح «أهـل الرأي» مرادِفاً للقول بتعليل النصـوص، والالتفات إلى الحِكَم والمقاصـد، والموازنة بـين كلِّيات الشريعة وجزئياتهـا، ومصطلح «أهـل الحديث» مرادفا لِتتبُّـع ظواهر الألفاظ، مع الإعراض عن التعليل والتقصيد، وإغفال الكلِّيات عند إعمال الجزئيات. أي جَعْل مصطلح «أهل الرأي» مُرادِفا لمصطلح «أهل المعاني» ومصطلح «أهل الحديـث» مرادفا لمصطلح «أهل الألفاظ». ويـزداد الطِّين بِلَّةً حينما يُضاف البُعد الجغرافي

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد (السنة: ١/ ٢٠٧). وإسناده متصل، ورجاله ثقات رجال الصحيح.

(٢) أخرجه أحمد (العلل: ٢/ ٥٤٥). وفيه مُؤَمَّل بن إسماعيل، قال ابن حجر: صدوقٌ سيء الحفظ.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٢٣٠) عن الزعفراني عن الشافعي، ولم يذكر البيهقي سنده إلى الزعفراني.

(٤) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم: ص١٣٠. عن الربيع عنه. وإسناده صحيح.

(٥) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٥/ ٥١٨).

إلى المصطلحات فيُقال بأنَّ أهل الكوفة كانوا «أهل رأي»، أي أصحاب مَعان، وأهل المدينة كانوا «أهل حديث» أي أصحاب ألفاظ.

قال الدَّهلوي مُنبِّها «على مسائل ضلَّت في بواديها الأفهام وزلَّتِ الأقدام، وطغتِ الأقلام...: منها أنّي وجدت أنَّ بعضهم يزعم أن هنالك فرقتين لا ثالث لهما: أهل الظاهر، وأهل الرأي، وأنَّ كلَّ من قاس، واستنبط فهو من أهل الرأي. كلا والله، بل ليس المراد بالرأي نفسَ الفهم والعقل، فإنَّ ذلك لا ينفكُّ من أحد من العلماء، ولا الرأي الذي لا يعتمد على سنَّةٍ أصلا، فإنه لا ينتحله مسلمٌ البتة، ولا القدرة على الاستنباط والقياس، فإنَّ أحمد وإسحاق، بل الشافعي أيضا، ليسوا من أهل الرأي بالاتفاق، وهم يستنبطون ويقيسون، بل المراد من أهل الرأي قومٌ توجَّهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين، أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجلٍ من المتقدِّمين، فكان أكثرُ أمرهم حملَ النظير على النظير، والردَّ إلى أصلٍ من الأصول، دون تَتبُّع الأحاديث والآثار»[1].

والمتأمِّلُ في فقه أهل المدينة، الذين يُوصفون بأنهم «أهل الحديث»، ممَثَّلا بالمدرسة المالكية يجده - في الجُمْلة - أكثرَ تَتبُّعا للمعاني والمقاصد من فقه أهل الكوفة، ممثَّلا بالمدرسة الحنفية.

فالمالكيةُ، مثلا، يتَّبعون المقاصد، سواءٌ في أوامر الشارع أو أوامر المكلفين. أما الحنفية فعندهم «أنَّ المعتبر في أوامر الله تعالى المعنى، وفي أوامر العباد الاسم يعني اللفظ»[2].

(١) حجة الله البالغة للدهلوي: (١/ ٢٦٣، ٢٧٣)

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأحمد الحموي الحنفي: (٢/ ٢٦٦).

والمالكيـةُ قالـوا: «الأَيْـمان إنَّـما يُنظـر فيهـا إلى معانيهـا، لا إلى مجـرد ألفاظهـا»[١]. أمـا الحنفيـة فعندهم «الأيمان مبنيةٌ عـلى الألفاظ لا على الأغراض، فلو اغتاظَ من إنسـانٍ فَحَلَف أنَّه لا يشـتري له شـيئا بفلس فاشـترى له شـيئا بمائة درهم لم يحنث، ولو حلف لا يبيعُـه بعـشرةٍ فباعَـه بأحدَ عشر، أو بتسـعةٍ لم يحنث مـع أنَّ غرضَه الزيـادةُ، لكنْ لا حِنْث بـلا لفـظ»[٢]. ولذلك قال الحطَّـاب المالكي في يمين أفتى فيها أحدُهـم بعدم الحنث أخذاً بالظاهـر: «هذا جـارٍ على مذهب أهل العراق الذين يراعـون ظواهر الألفاظ لا المقاصد، والآتي على مذهب مالك، رحمه الله، حِنْثُه»[٣].

والمالكيـةُ لم يعتـدُّوا بأَيمان الطلاق والعِتاق ونحوها حيث يُظـنُّ كونها غير مقصودة. أمـا الحنفية فقـد بالغوا في الاعتداد باللفظ في ذلك، فأثبتوا له تأثيرا حتى مع القطع بانتفاء غرض المتكلم منه، كما هو في حالات الإكراه. قال ابن الهمام: «وجميعُ ما يثبت مع الإكراه أحكامُـهُ عـشرةُ تصرُّفات: النكاح والطلاق والرجعة والإيـلاء والفيء والظهار والعِتاق والعفـو عن القصـاص واليمين والنَّـذر»[٤]. ولأنَّ في القول بوقوع طـلاق المكره ونحوه منافـاةً لِتتبُّع المعاني والمصالح، قال الجمهـور ردّاً على الحنفية: إنَّ «الشَّرع يُراعي المصالح، ولا مصلحة في هذا»[٥].

والمالكيَّةُ يُحكِّمون القصد والباعث في العُقُود، تصحيحا وإبطالا. أما الحنفية فيدورون مع ظاهر العقد وما صرَّح به المتعاقدان في صيغته من غير التفات إلى الغرض منه والباعث

(١) البيان والتحصيل لابن رشد: (٣/ ١٢١).
(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ص٤٦.
(٣) مواهب الجليل للحطَّاب: (٤/ ٧٣).
(٤) فتح القدير للكمال ابن الهمام: (٣/ ٤٨٩).
(٥) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة لابن الدَّهان: (٤/ ٢٢٩).

عليـه، حتـى لو وُجدت القرائـن الدالَّة على القصـد المحرم. وعليه فهـم يصحِّحون عقد بيـع السـلاح لقاطع الطريق، وبيع العنب لصانع الخمر. وهـم في هذا يلتقون مع مدارس أصحاب الألفاظ والظَّواهر كالشَّافعية والظاهرية[١].

والمالكيـةُ يوجبـون حـدَّ القـذف بالتعريض التفاتـا إلى أصلهم في اعتبـار القصد على منهج عمر، رضي الله عنه، كما أسـلفنا. أما الحنفية فعندهم لا حدَّ في تعريض حتى إنَّ من «قـال لامـرأةٍ: يا زانية، فقالت: زنيتُ معك - لا حدَّ عـلى الرجل، ولا على المرأة: أمَّا على الرجـل؛ فلِوجـود التصديق منها إيَّـاه. وأمَّا على المرأة؛ فلأنَّ قولهـا: «زنيتُ معك» يُحتمل أن يكـون المـرادُ منـه: زنيتُ بك، ويُحتمـل أن يكون معنـاه: زنيتُ بحضرتـك، فلا يُجعل قذفا مع الاحتِمال»[٢].

والمالكيـةُ يَسُـدُّون الذرائـع التفاتا إلى كثرة وقـوع الفعل مقروناً بالقصـد المحرم. أما الحنفيـة فلا يلتفتـون إلى الذرائـع ولا يمنعونها، وينظـرون إلى ظواهر الأقـوال والأفعال فحسـب، بل اشـتهر عن بعضهم القول بما هو أبعد من ذلك، وهو تسويغ الحيل، قال ابن العـربي في الذرائـع: «انفرد بها مالك، وتابعـه عليها أحمد في بعض رواياتـه، وخَفِيت على الشَّافعي وأبي حنيفة مع تبحُّرهما في الشَّريعة»[٣].

والمالكيةُ من أشـدِّ المذاهب حَزماً في إيقاع الحـدود والعقوبات الشرعية زجراً للناس عن المفاسـد. أمَّا الحنفية فقد توسَّـعوا في درء الحدود بأدنى الشُّـبَه والحِيَل. وهذا إسرافٌ

(١) يُنظر: نظرية الباعث في العقود في الفقه والأصول لوهبة الزحيلي: ص١٨.
(٢) بدائع الصنائع للكاساني: (٧/ ٤٣).
(٣) أحكام القرآن لابن العربي: (٢/ ٣٣١).

منهم في الجري مع ظواهر الألفاظ والأفعال دون الالتفات إلى المقاصد والأغراض، حتى قال ابن القيم منتقدا إيَّاهم:

«يا لله العجب، كيف يجتمع في الشريعة تحريم الزنا، والمبالغة في المنع منه، وقتل فاعله شرَّ القِتلات وأقبحها وأشنعها وأشهرها، ثم يسقط بالتحيُّل عليه، بأن يستأجرها لذلك أو لغيره ثم يقضي غرضَه منها؟! وهل يعجز عن ذلك زانٍ أبدا؟! وهل في طِباع ولاة الأمر أن يقبلوا قول الزاني: أنا استأجرتُها للزنا، أو استأجرتها لتطوي ثيابي ثم قضيت غرضي منها، فلا يحلُّ لك أن تقيم عليَّ الحد؟! وهل ركَّب الله في فِطَر النَّاس سقوطَ الحدّ عن هذه الجريمة، التي هي من أعظم الجرائم إفسادا للفراش والأنساب، بمثل هذا؟! وهل يُسْقِطُ الشارعُ الحكيم الحدَّ عمَّن أراد أن ينكح أُمَّه أو بنته أو أخته بأن يعقد عليها العقد ثم يطأها بعد ذلك؟! وهل زاده صورةُ العقد المحرَّم إلا فُجُوراً وإثما واستهزاء بدين الله وشرعه ولعباً بآياته؟! فهل يليق به مع ذلك رفعُ هذه العقوبة عنه وإسقاطُها بالحيلة التي فَعَلَها مضمومةً إلى فعل الفاحشة بأمِّه وابنته؟! فأين القياسُ وذِكْرُ المناسباتِ والعِلل المؤثِّرة والإنكارُ على الظَّاهرية؟! فهل بلغوا بالتمسُّك بالظَّاهر عُشرَ مِعْشار هذا؟! والذي يقضي منه العجب أن يُقال: لا يعتدُّ بخلاف المتمسِّكين بظاهر القرآن والسنة، ويُعتدُّ بخلاف هؤلاء! والله ورسوله مُنزَّهٌ عن هذا الحكم»[1].

ومن أشهر المسائل الفقهية التي انفرد بها الحنفيَّة، وكثيرٌ من أهل الكوفة، عن الجمهور، إباحةُ قليل النَّبيذ ما لم يُسْكِر. وقد جَرَوا في ذلك مع اللفظ دون المعنى، حيث قصروا تحريم القليل والكثير على ما يُسمَّى خمرا في اللغة، وهو ما اتُّخِذ من العنب عندهم.

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم: (٣/ ١٤٧).

وأمّا ما أُخذ من غير العنب فلمّا لم يُسمَّ خمرا، لم يَحْرُمْ جُمْلةً، وإنما حَرُم منه القدْر المسكر[١].
ولو سُلِّم أنَّ لفظ الخمر، لغةً، هو ما كان من العِنَب دون غيره، كما قالوه، فلا أدري ما المعنى الذي حُرِّم من أجله قليلُ عصير العنب المسكرِ كثيرُه، ولم يُحرَّم من أَجْلِه قليلُ عصير التَّمر المسكرِ كثيرُه؟! ولماذا قاسوا الكثير المسكر من أيِّ عصير على الكثير المسكر من عصير العنب، وامتنعوا عن قياس القليل مما أسكر كثيره من أيِّ عصير على القليل مما أسكر كثيره من عصير العنب؟! فهذا من التناقض المعنوي البيِّن الذي جرَّ إليه اتِّباع ما اعتقدوه ظاهر اللفظ.

وكذا إجازتهم للعاصي بسفره أن يترخَّص بالقَصْر والفِطر تعويلا على إطلاق النصوص، وأنَّ العاصي بسفره يُسمَّى مسافرا[٢]، وهو تشبُّثٌ بظواهر الألفاظ ومراعاةً لها دون المقاصد.

وكذا تمسُّكُهم بإثبات نَسَب الولد للزوج مع وجود القطع بعدم اجتماع الزوجين، كالمشرقي يتزوج المغربية (بتوكيل) فتأتي بولد، وكمن تزوَّج وطلَّق في مجلسٍ واحد، مُتَمسّكين في ذلك بظاهر الحديث: «الولد للفراش»[٣]، دون اعتبار لمعنى البَعضية ومَظنَّته من الدخول وإمكانه الذي يشتمل عليه لفظ الفراش[٤].

وفي العبادات كثيرا ما يكتفون في الإجزاء بمطلق الاسم، كفرض القراءة، يحصل عند أبي حنيفة، رحمه الله تعالى، بآيةٍ واحدة، كـ ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ ﴾ [الرَّحمن:٦٤]،

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: (٥/ ١١٢).
(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام: (٢/ ٤٧).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المتشابهات، (٣/ ٥٤)، رقم: (٢٩٥٣). ومسلم، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقِّي الشُّبهات، (٢/ ١٠٨٠)، رقم: (١٤٥٧).
(٤) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني: (٢/ ٣٣٢).

أو ﴿ ثُمَّ نَظَرَ ﴾ [المدَّثر:٢١][١]، وخُطبة الجمعة تجزئ عنها تسبيحةٌ واحدة[٢]، والركوع والاعتدال منه والسجود يحصل عندهم بما ينطلق عليه الاسم، دون اشتراطٍ للطُّمَأنينة والسُّكون[٣]. وهذا كلُّه تشبُّثٌ بظواهر بعض النُّصوص وإطلاقاتها، مع أنَّه خروجٌ عن مقاصد العبادة من الذِّكر والخضوع.

والحنفيَّةُ، فيما استقرَّت عليه أصولهم، يمنعون من عود عِلَّة النص على ظاهره بالتأثير بتخصيصٍ أو تقييدٍ أو صرفٍ إلى المجاز، وهو منهج أصحاب الألفاظ. أمَّا أصحاب المعاني، كما في حادثة الصلاة في بني قريظة، فيُخَصِّصُون اللَّفظَ بعلَّته، ويقيِّدونه، ويُؤوِّلونه[٤].

والحنفيَّةُ لا يقولون بالمفهوم المخالف لقيود النص، وفي هذا إعراضٌ عن التوسُّع في اعتبار القصد من ذِكْر القيد، وتعويلا على مجرَّد الظَّاهر من اللَّفظ. وهم في هذا يلتقون مع الظَّاهرية[٥].

وليس القصدُ من هذا كلِّه أن نصل إلى الحكم بأنَّ الحنفية ظاهرية، أو ننكر أنهم توسَّعوا في التعليل والتقصيد للنصوص الشرعية والقياس عليها، بل المقصود أنهم، أصولا وفروعا، أقربُ إلى أهل الألفاظ والظواهر من المالكية. وإذا تقرر هذا، فهو من

---

(١) وقال الصَّاحبان: لا تجزئ ما لم يقرأ في كل ركعة ثلاث آيات قِصار أو آية طويلة. يُنظر: المبسوط للسرخسي: (١/ ٢٢١).

(٢) وقال الصَّاحبان: لا يجزئه حتى يكون كلاماً يُسمَّى خطبة. يُنظر: المبسوط للسرخسي: (٢/ ٣٠).

(٣) قال الكاساني (بدائع الصنائع: ١/ ١٠٥): «القدر المفروض من الركوع أصل الانحناء والميل، ومن السجود أصل الوضع، فأمَّا الطمأنينة عليهما فليست بفرض في قول أبي حنيفة ومحمَّد، وعند أبي يوسف فرض».

(٤) يُنظر تفصيل المذاهب في ذلك الفصل الثالث من كتابي: أثر تعليل النص على دلالته.

(٥) يُنظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري: (٢/ ٢٦٥). والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: (٧/ ٢).

أظهر الأدلة على ما أبديناه من خطأ النظر إلى «أهل الرأي» فيما استقرَّ عليه هذا المصطلح، في عصر أئمة الاجتهاد وبعده، على أنهم هُم فقط أهلُ التعليل والمقاصد وأصحابُ المعاني، والنظر إلى من قيل فيهم «أهل الحديث» من فقهاء الأمصار ما عدا الحنفية، لا سيَّما أهل المدينة وإمامهم مالك بن أنس، على أنهم أهل الألفاظ والظواهر.

وينبغي أن نشير هنا إلى أنَّ مصطلح «أهل الحديث» ليس مُصطلحا مُوَحَّدا في استعمال العلماء، وله إطلاقان: واسعٌ وضيِّقٌ، ينبغي عدم الخلط بينهما:

الأول: إطلاقه على مَن عدا أبي حنيفة، رحمه الله، وأتباعه، من فقهاء الأمصار. وهذا هو إطلاقُه الواسع، ويدخل فيه مالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي والليث وغيرهم من الفقهاء. وهو اصطلاح ابن المنذر وعنه شاع في كتب الخلاف، وهو ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل[١].

والثاني: وهو الضَّيِّق، إطلاقُه على طبقة الإمام أحمد وأقرانه وأتباعه من المحدِّثين، الذين سمَّاهم الدَّهلوي بـ «الطِّراز الأول من طَبَقَات المُحَدِّثين»[٢]، ومنهم، بالإضافة إلى

(١) قال رحمه الله (الملل والنحل ٢/ ١١): «المجتهدون من أئمة الأمة: محصورون في صنفين، لا يعدُوان إلى ثالث: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي. أصحاب الحديث: وهم أهل الحجاز، هم: أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني. وإنما سُمُّوا أصحاب الحديث؛ لأنَّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً، أو أثراً.... أصحابُ الرأي: وهم أهل العراق هم: أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت. ومن أصحابه: محمد بن الحسن، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وابن سماعة، وعافية القاضي، وأبو مطيع البلخي، وبشر المريسي. وإنما سُمُّوا أصحاب الرأي؛ لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدِّمون القياس الجلي على آحاد الأخبار».

(٢) حجَّة الله البالغة للدهلوي: (١/ ٢٥٥).

أحمد بن حنبل، عبد الرَّحمن بن مهْدي، وأبو بكر بن أبي شَيبة، ويحيى بن آدم، وإِسحاق ابن رَاهويه، وسعيد بن منصور، وعلي المَدِينيّ وأقرانهم. ومِن بعدِهم أصحابُ أحمد وأتباعُه وأبو عُبيد والبُخاري ومسلم وابن جرير الطبري وأبو داود وباقي أصحاب السنن. وهؤلاء جميعا، وأمثالهم، هُمُ الذين اشتهروا باسم أصحاب الحديث في أواخر عصر الأئمة وبعده. وقد كان الشافعي يقصدهم عندما يقول في بعض الأحاديث: هذا لا يثبته أهل الحديث[1]. وهم، أيضا، من كان محمَّد بن الحسن يقصدهم بقوله: «إنْ تكلَّم أصحابُ الحديث يوما فبِلسان الشافعي»[2]، وكذا الزَّعْفراني، صاحب الشافعي، بقوله: «كان أصحاب الحديث رُقودا حتى جاء الشافعي فأيقظهم فتيقَّظوا»[3]. والربيع، صاحب الشافعي، بقوله: «كان أصحاب الحديث لا يعرفون مذاهب الحديث وتفسيره حتى جاء الشافعي»[4]. وابن تيمية كثيرا ما يذكُرُهم بموازاة الفقهاء والصُّوفيَّة والمتكلِّمين[5].

وقد تميَّز أرباب هذه الطَّبقة، ومن تلاهم، من أهل الحديث، بميِّزات جعلتهم يختلفون عمَّن تقدَّمهم كمالك وسفيان والأوزاعي والليث وأقرانهم من أهل الحديث، منها: إحاطتُهم بكثير من الأحاديث والطُّرُق التي لم تتيسَّر لمن قبلهم، بسبب شُيوع رواية الحديث وتدوينه وكثرة ما قاموا به من الرَّحَلات. ومنها: عدم تساهُلِ أكثرهم في قَبول مراسيل التابعين، كما كان يفعل المتقدِّمون: مالكٌ وسفيان والأوزاعي. ومنها: عدم تعصُّبهم لأحاديث أهل بلدهم. ومنها: توسُّعُهم في نقد الحديث والرجال بسبب

(١) يُنظر على سبيل المثال: الأم للشافعي: (١/ ٢١٩، و١/ ٢٩٤، و٢/ ٨١).
(٢) الاحتجاج بالشافعي للخطيب البغدادي: ص٣٠.
(٣) المرجع السابق.
(٤) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥١/ ٣٥٧).
(٥) يُنظر على سبيل المثال: الفتاوى لابن تيمية: (١/ ٢٩، و٢/ ٤٢، و٢/ ٣٦٧).

ما أحاطوا به من الطُّرق، وكثرة ما قاموا به من الرِّحَلات، التي مكَّنتهم من السَّبر والتَّمْحيص. ومنها: إقلالُهُم من الرأي والقياس لاستغنائهم عن ذلك بما أمكنهم جمعُه من آثارٍ من فقه الصَّحابة والتابعين. ومنها: عدم اعتبارهم لـ «عمل السلف» أو «عمل أهل المدينة» أو «عدم العلم بالمخالف» أو «ظواهر القرآن» أو «قياس الأصول» أو «عموم البلوى» حجَّةً كافيةً لتسويغ ترك العمل بما صحَّ من الحديث.

وقد ذهب عبد المجيد محمود إلى أنَّ فقه هؤلاء من «أهل الحديث» كان قريبا من الظاهر بعيدا عن التعليل والرأي والقياس[1]. ونحن نوافقه على هذا الاستنتاج من جهة، ونخالفه من جهة أخرى:

أما الموافقة فَنَعم، قد كان هؤلاء في أنفسهم - على الغالب - بعيدين عن الرأي والتعليل والقياس، قريبين إلى القول بظواهر الألفاظ.

وأمَّا المخالفة فلأنَّ مذاهبَهم وفتاواهم تشتمِل على الكثير مما بُني على الرأي والتعليل، وذلك لأنَّها كانت في معظمها تقليداً لفقهاء الصحابة والتابعين. وأكثرُ أهل الفتوى من الصحابة والتابعين كانوا أهل رأي وتعليل وقياس. وبهذا كان فقهُ أهل هذه الطبقة من أهل الحديث مشحوناً بالرأي والتعليل، لا عن قصد ونظرٍ منهم، وإنما عن اتِّباع وتقليد للسَّلَف. وعليه، فقد كانوا، في أكثرهم، أهلَ معانٍ ورأيٍ بالتَّبَع، وأهلَ ألفاظٍ وظواهِرَ بالأصالة.

ومما يدل على ذلك أنَّ فقهَ أحمد، رحمه الله، وهو المقدَّمُ فيهم، ورافعُ لوائهم، أقربُ الفقه إلى منهاج المالكية وأهل المدينة في مراعاة المصالح والمقاصد والقول بالاستحسان

(١) يُنظر الباب الثالث بعنوان «الاتجاه إلى الظاهر» في كتابه الاتجاهات الفقهية عند أهل الحديث: ص٣٣٢.

والذرائع وإبطال الحيل. وإنما تبرز النَّزعة الظاهرية عند هؤلاء من أهل الحديث فيما يجتهدون فيه بعد أن لم يقفوا فيه على قولٍ لأحدٍ من السَّلف، كتفريقِ أحمدَ بين نوم الليل والنهار في غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء اعتمادا على ظاهر اللَّفظ «باتت يده»[١]. وكتحريمه نمص الحاجب لظاهر النص مع إباحتِهِ حلقَه، ونحو ذلك من المسائل التي تشي بظاهِريَّةٍ قوية.

الإمام الشافعي وموقعه بين: أهل الألفاظ وأهل المعاني، وأهل الرأي وأهل الحديث:

الشافعي، رحمه الله، يمثِّل نمطا مُتَميِّزا من أصحاب الحديث، تجعلنا نميل إلى عزله عنهم وجعله مدرسةً فريدة بذاتها أَلَّفَت بين جوانبَ من ثلاث مدارس مختلفة: فقه «أهل الرأي» من الحنفية، وفقه «الطراز الأول من طبقات المحدِّثين»، وفقه أهل الحجاز لا سيَّما شيخه مالك.

ففي مسلكه العلمي مرَّ الشافعي، رحمه الله، بأطوار ثلاثة:

أولها: مقلِّدا لمالك متأثِّرا بمذهب أهل المدينة خصوصا والحجاز عُموما مدافعا عنه. وهذا عندما كان في الحجاز واليمن وأوائل قدومه إلى العراق.

والثاني: ناطقاً باسم «أهل الحديث»، بالمعنى الضَّيِّق، في مواجهة أهل الرأي من الحنفية. وهذا عندما دوَّن كتبه القديمة في العراق لا سيما الرسالة، وتوسَّع في قَبول ما أثبته أهل الحديث من روايات العراقيين، وأعلن رفضه المرسل إلا بشروط.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، (١/ ٤٣)، رقم: (١٦٢). ومسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضيء وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها، (١/ ٢٣٣)، رقم: (٢٧٨).

والثالث: متميِّزا عن الجميع في الأصول والفروع. وهذا في أواخر عهده لا سيما عندما استقرَّ في مصر، وَدَوَّن مذهبه الجديد.

وما استقرَّ عليه المذهب الشافعي في الأصول والفروع يمتاز بثلاث خصائصَ رئيسة جعلته مختلفاً عن كل الاتجاهات الفقهية السائدة في زمنه: «أهل الرأي»، و«أهل الحديث» بالمعنى الضَّيِّق، و«أهل المدينة».

الأولى: تعظيمُه أخبار الآحاد، والمبالغة في الاعتماد عليها، دون الحاجة إلى عرضها على ظواهر القرآن أو عمل السلف. وهذا وافق فيه «أهل الحديث»، وخالف «أهل الرأي» و«أهل المدينة».

والثانية: قَصْرُه الاجتهاد على قياس غير المنصوص على المنصوص، وإبطالُه جميع ضروب الاجتهاد الأخرى، كالاستحسان[1] والذَّرائع. وهذا خالف فيه «أهل الرأي» و«أهل المدينة» بطريق مباشرة، وخالف فيه «أهل الحديث» بطريق غير مباشرة، لأنهم كانوا يعتمدون على كثير من فتاوى السَّلف وأقضيتهم التي تقوم على الاستحسان والذرائع.

والثالثة: قِلَّةُ اعتماده واعتباره لآثار الصحّابة والتابعين. وهذا خالف فيه جميع الاتجاهات الأخرى، وبدرجة أساس فقه المحدثين.

والذي يظهر لي في فقه الإمام الشافعي، رحمه الله، هو أنَّه نزَّاعٌ إلى الظَّاهر، مُقتَصِدٌ مُترَدِّد في التعليل، جمع بين النَّزعة الظاهرية عند المحدِّثين، والنَّزعة الظاهرية عند أهل الرأي. ولذلك كان هذا الفقه مُقدِّمةً ومَحَطَّةً مهَّدتْ لبروز فقه داود بن علي، رحمه الله،

---

(١) من السَّذاجة العلمية بمكان ما زعمه البعض أنَّ الخلاف بين الشافعي من جهة وأبي حنيفة وأصحابه ومالك وأصحابه من جهة أخرى في حُجِّيَّة الاستحسان هو اختلافٌ لفظي، ناجمٌ عن عدم دقَّة المصطلح وقتئذٍ، وعدم إدراك الشافعي لذلك. وللشرح والتفصيل موضِعٌ غير هذا.

زعيمِ أهل الظاهر، الذي كان شافعيا مُتَعصِّبا ثم تطوَّر ظاهريا صِرْفاً بعد قراءته كتاب الشافعي في إبطال الاستحسان[١].

والحاصل بعد هذا أنَّ المالكية هم أوغَلُ الناس في المعاني، والشَّافعيةُ في الطَّرف المقابل، وبينهما الحنفية والحنابلة. وقد اتَّسم فقه الحنفية بنزوع فِطريٍّ نحو التعليل وتقصيد النصوص ومراعاة المعاني الكلية القياسية حتى في العبادات، ومع هذا فمذهبُهم نزَّاعٌ إلى الظاهر فيما يتعلق بتفسير أقوال المكلفين وعقودهم. وأمَّا الحنابلة فَفِقهُهُم أثريٌّ في الغالب، ولذلك كان مَشْحونا بالرأي والمعاني المنقولة، مع نزوعٍ ظاهري فيما لم يكن سبيلُه النَّقل.

ومما يجدر قوله هنا: إنَّ تصنيف أهل العلم إلى أهل لفظ وأهل معنى إنما هو بالنظر إلى الغالب، وإلا فلكل فريقٍ مسائلُ نحا فيها إلى ضدِّ ما هو الغالب عليه. وهذا موجود حتى في عصر السَّلف: فكم من مسألة نحا فيها ابن عباس، رضي الله عنهما، إلى الظَّاهر لا سيَّما في مجال الميراث[٢]. ولذلك تعلَّق الظَّاهرية بكثير من فتاواه في المواريث. وكذلك لابن عمر، رضي الله عنهما، تعليلاتٌ ورأيٌ في مسائل زاد فيها أحيانا على أهل المعاني[٣]. ولم يُعرف الخُلُوص والتَّمَحُّضُ في التزام الظاهر والاطِّرادُ في ذلك مع الغلوّ إلا على يد داود بن علي، رحمه الله، وأتباعه.

❁ ❁ ❁

(١) أَرسلتُ الكلام هنا عن فقه الإمام الشافعي، رحمه الله، دون توسُّع وتوثيق وبيِّنات تدعم ما فيه من نَظَرِيَّات. وما ذلك إلا لأنّ هذا سيكون، إن شاء الله تعالى، موضوعا لبحث مستقلٍّ ـ قد فرغتُ من جمع مادَّته ـ عن فقه الإمام الشافعي، رحمه الله تعالى، ومنزلته بين أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني.

(٢) يُنظر: فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى ومناهجهم الاجتهادية لحميدان عبد الله الحميدان، مجلة جامعة أم القرى، العدد ٦، ص٣٤.

(٣) يُنظر: المرجع السابق، ص٢٩.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وآله ومن والاه، وبعد:

فهذه أهمُّ مُقرَّرات هذه الدراسة:

١- مقصود الأصوليين والفقهاء بـ«اللفظ»، عند موازنتهم بين اللفظ والمعنى في المسائل، هو الظاهر نفسه، وهو المعنى القريب المباشر المتبادر من النص إلى أذهان أهل التخاطب. أما مقصودهم بـ«المعنى» فيشمل أمرين: أحدهما: مقصودُ المتكلِّم من الخِطاب جُملَةً، أي بالنَّظر إليه كُلَّاً واحداً لا مجموعةً من الألفاظ المُتمايزة. والآخر: العِلَّةُ الغائيَّةُ المقصودةُ من الحُكْم الذي اشتَمل عليه النَّص، والتي قد يُعبَّر عنها بـ«الحكمة»، أو «الغَرَض».

٢- يكاد القصد يرادف المعنى لغةً واصطِلاحا إلا إنَّه عند التحقيق أعمُّ منه، حيث يشملُ المعنى مدلولاتِ النَّص التي لم يتوجَّهْ قصدُ المتكلم إليها، كالدلالات الإشارية.

٣- مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى سُنَّة إلهية في الخلق. لعلها وُجدت بوجود الإنسان على ظهر هذه الأرض، وقد تجلَّت قبل الإسلام عند اليهود كما تجلَّت عند مدارس تفسير القانون قديما وحديثا.

٤- تُمِدُّنا الدراسات النفسية الحديثة في علم الشخصية، لا سيَّما نظرية السِّمات الشخصية الخمس الكبرى، بما يصلح اعتباره أساسا فِطْريا خَلقيّاً لانقسام بعض الناس، أو كثيرٍ منهم، إلى أهل ألفاظ وأهل معان.

٥- تجلَّت فِطريةُ انقسام الناس إلى أهل لفظ وأهل معنى في عهد النبي ﷺ في حوادثَ مختلفة، منها حادثة الأمر بالصَّلاة في بني قريظة، وحادثة تحريم لحوم الحمر

الأهليـة، وحادثـة إبـرام صلح الحديبيـة، وحادثة أمـير السَّرية التـي أمر قائدُهـا أفرادَها بدخول النار.

٦- في عهد الصحابة، رضوان الله عليهم، تجلَّت ثنائية اللفظ والمعنى في عدد كبير من الحوادث. ويظهر في الجيل الأول سـيدُنا أبو بكر، رضي الله عنه، ميَّالا إلى اللفظ، وسـيِّدُنا عمـر بن الخطـاب، رضي الله عنه، ميَّالا إلى المعنى. وفي الجيل التـالي يظهر أبو هريرة وابن عمـر، رضي الله عنهـم، إلى جانـب أهل الألفاظ. وتظهر عائشـة وابن عبـاس، رضي الله عنهم، إلى جانب أهل المعاني.

٧- في عهـد التابعين اسـتمرت في الظهور معالم الانقسـام هـذه، وإن كانت مُضطَّربة أحيانا بسبب دخول تقليد الصحابة ـ سواء أكانوا من أهل الألفاظ أو أهل المعاني ـ بصفته مصـدراً من مصـادر التكوين الفقهي لعلـماء التابعين. فربما أفتى مـن كان لفظيا بما أصله معنـوي اقتداء وتقليدا، وكذلك من كان معنويا ربـما أفتى بما أصله لفظي اقتداء وتقليدا. ومـع ذلـك ففي أهل الكوفة يظهر الإمام عامر الشـعبي في جانب أهـل الألفاظ، والإمام إبراهيـم النَّخَعي وتلامذته في جانب أهل المعاني. وفي أهل البصرة يظهر محمد بن سـيرين في جانـب أهل الألفاظ، والحسـن البـصري في جانب أهل المعاني. وفي أهـل المدينة يظهر القاسم بن محمد وسالم بن عمر في جانب أهل الألفاظ وربيعة الرأي في جانب أهل المعاني.

٨- في عـصر أئمـة الاجتهـاد تعقَّدت الأمور أكثر، لا سـيَّما مع بـروز مصطلح «أهل الرأي» عَلَما على الإمام أبي حنيفة وأصحابه، ومصطلح «أهل الحديث»: بالمعنى الواسـع، عَلَـماً عـلى جميع فقهاء الأمصـار عدا الحنفية، وبالمعنـى الضيق، بعد ذلـك، عَلَماً على طبقة الإمام أحمد من المحدِّثين وأتباعه من أصحاب الصِّحاح والسنن والمسانيد.

٩- ليس صحيحا أنَّ أهل الرأي من أهل العراق أعمقُ في المعاني، وأبعد عن ظواهر الألفاظ، من أهل الحديث في الحجاز، بل العكس هو الصواب. واختصاص الحنفية باسم «أهل الرأي» لم يكن بسبب تعمُّقهم في المعاني بالدرجة الأولى بل لأسباب أخرى، مذكورة في الدراسة.

١٠- على الرغم من كون أهل الحديث بالمعنى الضَّيق (الإمام أحمد وطبقته وأتباعه) أكثر ميلا إلى الألفاظ والظواهر في ذوات أنفسهم، إلا أن فقههم تشبَّع بالرأي والمعاني، لا لأنهم فطريا أهل رأي ومعان، بل لأنهم أمعنوا في تقليد الصحابة والتابعين وتبني فتاواهم، وأكثر الصحابة والتابعين كانوا أهل معان.

١١- الإمام الشافعي رحمه الله، يمثِّل نمطا مُتَميِّزا من أصحاب الحديث، أَلَّفَ بين: فقه «أهل الرأي»، وفقه «أهل الحديث» بالمعنى الضيِّق، وفقه «أهل المدينة». وهو يُعَدُّ، في نظر الباحث، من أهل الألفاظ والظَّواهر بامْتِياز.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

❊ ❊ ❊

المصادر والمراجع

- آداب الشافعي ومناقبه: عبد الرحمن بن محمد الرازي بن أبي حاتم، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- الإبانة الكبرى: عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري، تحقيق: رضا معطي وآخرين، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.

- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري: عبد المجيد محمود عبد المجيد، (د.ط)، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، مكتبة الخانجي، مصر.

- أثر تعليل النص على دلالته: أيمن صالح، ط١، ١٩٩٩م، دار المعالي، عمّان.

- الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (د.ت)، المكتب الإسلامي، بيروت.

- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد شاكر، (د.ت)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- أحكام القرآن: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- أحكام القرآن: محمد بن عبد الله المعافري بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، ط٢، ١٤١٤هـ، دار خضر، بيروت.

- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، (د.ت)، دار الأندلس للنشر، بيروت.

- الأشباه والنظائر: تاج الدين عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الأشباه والنظائر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السَّلف وأصحاب الحديث: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، ط١، ١٤٠١هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري، تحقيق: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، مصر.

- الأم: محمد بن إدريس الشافعي، (د.ط)، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، دار المعرفة، بيروت.

- الأموال: حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله بن زنجويه، تحقيق: شاكر ذيب فياض، ط١،

١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

- الأموال: القاسم بن سلاّم بن عبد الله أبو عبيد، تحقيق: خليل محمد هراس، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.

- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، ط١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، دار طيبة، الرياض.

- البحر المحيط: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، دار الكتبي، مصر.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الحفيد)، (د.ط)، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، دار الحديث، القاهرة.

- البداية والنهاية: إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، دار هجر، مصر.

- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، دار المدني، المملكة العربية السعودية.

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، تحقيق: محمد حجي وآخرين، ط٢، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الرباط.

- تأويل مختلف الحديث: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ط٢، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م، المكتب الإسلامي، بيروت.

- التأويل والشأن العام عند الفرق اليهودية المعاصرة: عامر الحافي، مجلة التفاهم، العدد١٩، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، سلطنة عمان.

- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد الزبيدي، (د.ت)، دار الهداية.

- تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر): عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ط٢، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، دار الفكر، بيروت.

- تاريخ ابن معين (رواية الدوري): يحيى بن معين، ط١، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

- التاريخ الأوسط (مطبوع خطأ باسم التاريخ الصغير): محمد بن إسماعيل البخاري، ط١، ١٣٩٧هـ- ١٩٩٧م، دار الوعي، حلب.

- تاريخ بغداد: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الرباط.

- تاريخ دمشق، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، دار الفكر، بيروت.

- التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، (د.ط)، (د.ت)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن.

- تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر العربي، القاهرة.

- تذكرة الحفاظ: محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرين، ط١، ١٩٨٣م، مطبعة فضالة، المغرب.

- تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن): محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: محمود شاكر، وأحمد شاكر، ط١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): محمد رشيد بن علي رضا، ١٩٩٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

- تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة: محمد بن علي بن شعيب بن الدهان، تحقيق: صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، مكتبة الرشد، الرياض.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ١٣٨٧هـ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهري: تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، ٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- التوقيف على مهمات التعاريف: زين الدين محمد، المدعو بعبد الرؤوف ابن تاج العارفين المناوي، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، عالم الكتب، القاهرة.

- جامع بيان العلم وفضله: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.

- جامع معمر (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق): معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، المجلس العلمي، باكستان.

- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن بن محمد بن محمود العطار، (د.ط)، (د.ت)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: علي بن محمد بن محمد الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- حجة الله البالغة: أحمد بن عبد الرحيم ابن الشهيد وجيه الدين الدهلوي، تحقيق: السيد سابق، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، دار الجيل، بيروت.

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أحمد بن عبد الله بن أحمد أبو نعيم الأصبهاني، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م، دار السعادة، مصر.

- الحيوان: عمرو بن بحر الجاحظ، ط٢، ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الخراج: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب أبو يوسف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، (د.ت)، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

- درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤١١هـ- ١٩٩٢م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.

- رفع الملام عن الأئمة الأعلام: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- سلسلة الآثار الصحيحة: الداني بن منير آل زهوي، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، دار الفاروق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: محمد ناصر الدين الألباني، ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، دار المعارف، الرياض.

- السنة: عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، ط ١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، دار ابن القيم، الدمام.

- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني بن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت)، المكتبة العصرية، بيروت.

- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ط٢، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

- سنن سعيد بن منصور: سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، ط١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٢م، الدار السلفية، الهند.

- السنن الصغرى (المجتبى من السنن): أحمد بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

- السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٣، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- شرح تنقيح الفصول: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م، شركة الطباعة الفنية المتحدة.

- شرح علل الترمذي: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، مكتبة المنار، الزرقاء.

- شرح القواعد الفقهية: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ط٢، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م، دار القلم، دمشق.

- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- شرح معاني الآثار: أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، عالم الكتب، القاهرة.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت.

- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه): محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة.

- صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ): مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- صلاة التراويح: محمد ناصر الدين الألباني، ط١، ١٤٢١هـ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

- الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيع ، تحقيق: إحسان عباس، ط١، ١٩٦٨م، دار صادر، بيروت.

- العلل ومعرفة الرجال: أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط٢، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، دار الخاني، الرياض.

- علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع: عبد الوهاب خلاف، (د.ت)، مطبعة المدني، مصر.

- عوامل الشخصية الخمس الكبرى وعلاقتها بأساليب التفكير لدى عينة من طلاب الجامعة: عماد الدين محمد السكري، (د.ت)، كلية التربية جامعة المنوفية، مصر.

http: //wessam.allgoo.us /t14524-topic

- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي، ط ١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، ١٣٧٩هـ، دار المعرفة، بيروت.

- فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي بن الهمام، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.

- فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى ومناهجهم الاجتهادية: حميدان بن عبد الله الحميدان، مجلة جامعة أم القرى، العدد٦، ١٤١٢هـ، جامعة أم القرى، مكة.

- الفقه الإسلامي ومدارسه: مصطفى أحمد الزرقا، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، دار القلم، دمشق.

- في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث: عبد الحميد الإدريسي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد٢٨، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

- قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ط ١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م، الصدف ببلشرز، كراتشي.

- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، (د.ط)، (د.ت)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

- الكليات: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (د.ت)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، ط٥، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- لسان العرب: محمد بن مكرم بن على بن منظور، ط ٣، ١٤١٤هـ، دار صادر، بيروت.

- المبسوط: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، (د.ط)، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، دار المعرفة، بيروت.

- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: نصر الله بن محمد بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (د.ط)، (د.ت)، دار نهضة مصر، القاهرة.

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، مكتبة القدسي، القاهرة.

- مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.

- المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي: الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، ط٣، ١٤٠٤هـ، دار الفكر، بيروت.

- المحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- المحلى بالآثار: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.

- المخصص: علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي الحديثة، حميدان بن عبد الله الحميدان، مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)، المجلد٤، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

- المدخل إلى السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، (د.ت)، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

- المدخل للعلوم القانونية (النظرية العامة): حبيب إبراهيم الخليلي، (د.ت)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

- مسألة الاحتجاج بالشافعي: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: خليل إبراهيم ملا خاطر، (د.ت)، المكتبة الأثرية، باكستان.

- المستصفى: محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ط١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار: أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، ط١، ٢٠٠٩م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

- مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي): عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، ط١، ٢٠٠٠م، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.

- المسودة في أصول الفقه: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية وأبوه وجده آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، (د.ت)، دار الكتاب العربي، بيروت.

- مصنف ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن إبراهيم أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، ١٤٠٩هـ، دار الرشد، الرياض.

- مصنف عبد الرزاق: عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، المجلس العلمي، باكستان.

- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تنسيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، ط١، ١٤١٩هـ، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية.

- المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، (د.ت)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، دار الفكر، بيروت.

- معرفة السنن والآثار: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م، دار قتيبة، دمشق.

- المعرفة والتاريخ: يعقوب بن سفيان بن جوان الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط٢، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- المقدمات الممهدات: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

- الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (د.ت)، مؤسسة الحلبي.

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط٢، ١٣٩٢هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية.

- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، ط٣، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، دار الفكر، بيروت.

- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- موطأ الإمام مالك (برواية محمد بن الحسن): مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، (د.ت)، المكتبة العلمية، بيروت.

- نظرية الباعث في العقود في الفقه والأصول: وهبة الزحيلي، مجلة الشريعة والقانون، العدد٤، ١٩٨٨م، جامعة الإمارات العربية.

- نهاية المطلب في دراية المذهب: عبد الملك بن عبد الله الجويني، إمام الحرمين، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، دار المنهاج، جدة.

- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو، ط٤، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

المراجع الأجنبية:

- A Mostly Purposivist Century: Theories of Constitutional Interpretation in the 1800s. (December 16, 2009).، John P. Figura. http://ssrn.com/abstract=1524343 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1524343

- Big five personality traits. Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Five_personality_traits

- Personality Development: Stability and Change. Avshalom Caspi & others. Annual Review of Psychology. (2005).Vol6. http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.psych.55.090902.141913

- Theories of Constitutional Interpretation. (n.d). UMKC School of Law، USA. http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/interp.html

❁ ❁ ❁